# Grundriß
der
# Dogmengeschichte
von
G. Nathanael Bonwetsch



G. Vernadsky

# Grundriß der
# Dogmengeschichte

von

G. Nathanael Bonwetsch

---

Zweite verbesserte Auflage




Gütersloh
Druck und Verlag von C. Bertelsmann
1919

# Inhalt.

---

## Abkürzungen:

ABA u. SBA = Abhandlungen und Sitzungsbericht der Berliner Akademie.
ALKM = Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters.
FLDG = Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte.
JdTh = Jahrbücher für deutsche Theologie.
KL = Kirchenlexikon, 2. A.
RE = Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. A.
StKr = Theologische Studien und Kritiken.
TU = Texte und Untersuchungen, hrsg. v. Gebh., Harnack, Schmidt.
ZKG = Zeitschrift für Kirchengeschichte.
ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche.

# Einleitung.

## § 1. Aufgabe, Methode und Gliederung der Dogmengeschichte.

Vgl. die Lehrbücher von Harnack, Loofs und Seeberg. Ferner Loofs PR 4, 760 ff. H. Krüger, Was heißt und zu welchem Ende studiert man Dogmengesch., 1895. C. Stange, Das Dogma und seine Beurteilung in der neueren Dogmengesch., Berl. 1898. Th. Kolde, Dogma und Dogmengesch. (Neue kirchl. Ztschr. 1908.)

1. Die christliche Kirche beruht auf der Gottesoffenbarung in Christus, d. i. auf dem Evangelium. Dem Verständnis des Evangeliums, das sich ihr in ihrem Erleben erschlossen hat und die Eigenart ihrer unterschiedenen Erscheinungsformen in der Gegenwart bestimmt, gibt sie anbetend, bekennend und lehrend Ausdruck und verleiht ihm eine für Glauben und Lebensführung ihrer Glieder maßgebende Autorität. Diese normativ gewordene Selbstaussage der Kirche über Grund und Wesen ihrer Gottesgemeinschaft ist das Dogma. Die Dogmengeschichte aber hat zu erforschen, wie die im Dogma ausgesprochene Erkenntnis geschichtlich erwachsen ist und sich jene bestimmte Form geschaffen hat. Sie ist somit die Geschichte des Verständnisses des Evangeliums in der Kirche und der Bestimmtheit des Lebens der Kirche durch dies Verständnis. Sie zeigt das Werden des Dogmas aus der christlichen Heilsverkündigung und seine weitere Entwicklung und befähigt dadurch zur Beurteilung seines Verhältnisses zum Evangelium.[1])

---

[1]) Schon der klassische Sprachgebrauch des Wortes *δόγμα* entspricht der Bedeutung normativer Lehre. Es bezeichnet dort das Festgesetzte für den einzelnen oder die Gesamtheit, daher in der Philosophie Axiom und Fundamentalsatz. Bei den LXX und Luk. 2, 1 ist *δόγμα* Befehl. Die Gebote, bes. die des AT.s, heißen Kol. 2, 14; Eph. 2, 15; Apg. 16, 4 *δόγματα*. Die Kirchenväter kennzeichnen dann ihre Glaubenslehren im Sinne von zuverlässigen und autoritätsvollen als Dogmen gegenüber den Lehrmeinungen, den *δόξαι*, der Philosophen und Häretiker. Auch heißen so die Glaubenslehren im Unterschied von den Normen des christlichen Lebens, dem *ἠθικὸν μέρος*. Im strengsten Sinn bildete das Nicänum das Dogma der alten Kirche, dessen Verständnis auch durch die Beschlüsse zu Ephesus und Chalcedon nur noch präzisiert werden sollte. Doch entspricht es auch jenem Sprachgebrauch, unter Dogma jede das christliche Heilsbewußtsein aussprechende, bekenntnismäßig formulierte und mit maßgebender Autorität bekleidete Lehre der Kirche zu verstehen.

2. Aus der Aufgabe der Dogmengeschichte ergibt sich die Methode, in der sie zu behandeln ist. Sie hat die Geschichte des kirchlichen Dogmas zu geben, insofern das christliche Bewußtsein in ihm eine begriffliche Ausprägung von anerkannter Geltung gefunden hat. Daher wird sie das Dogma als Produkt des Erlebens der Kirche in seinem Zusammenhang mit dem ganzen in ihr wirksam gewordenen Verständnis der Offenbarung und in seiner Bestimmtheit durch das gesamte geistige Leben zu erfassen suchen. Nicht eine Geschichte der theologischen Systeme will sie sein, sondern die der christlichen Erkenntnis der kirchlichen Gemeinschaft; aber als Hilfsmittel dient ihr eine Orientierung in der Theologie der Träger der dogmengeschichtlichen Entwicklung. Um, an der Hand der Geschichtsquellen, zu zeigen, wie das Dogma und die einzelnen Dogmen als Ausdruck des Bewußtseins der Kirche geworden sind, stellt sie fest, was wirklich die christliche Erkenntnis jederzeit charakterisiert im Unterschied von dem bloß durch biblische und kirchliche Formel Überkommenen, was für sie von zentralem und peripherischem Wert ist und inwieweit ein in Geltung stehendes Dogma noch in ihr lebendig ist und noch in seiner ursprünglichen Bedeutung. Den religiösen Wurzeln der dogmatischen Überzeugungen hat sie nachzugehen und die „Ausprägung des Erlösungsgedankens" im Dogma zu zeigen.[1]) Auf das Wesen der Erscheinungen und den Entwicklungsgang ist ihr Blick gerichtet, aber sie läßt nicht außer acht die historischen Verhältnisse und das Mitwirken der Persönlichkeiten. Dem katholischen Verständnis sind Dogma und Evangelium identisch; es sieht daher in der Geschichte des Dogmas nur eine normale Entfaltung des von Anbeginn Gelehrten; dagegen erkennt die protestantische Geschichtsbetrachtung, wie auch die Entwicklung des Dogmas den Gesetzen aller Geschichte unterstellt ist und bedingt durch mannigfache Geistes- und Zeitströmungen und die sehr verschiedenartigen Persönlichkeiten.

3. Die Dogmengeschichte will zeigen, wie das Dogma aus dem Evangelium erwachsen ist. Den Ausgangspunkt ihrer Darstellungen kann jedoch nicht die apostolische Lehre bilden. Denn diese ist das grundlegende Zeugnis von Christus,[2]) und sie steht in noch unmittelbarem Zusammenhang mit der ATlichen Offenbarung, während die

[1]) Seeberg DG² I 11: Jedes Dogma beschreibt „von einem bestimmten Gesichtspunkt her das ganze Christentum als Erlösungsreligion".

[2]) Mit Recht sagt Loofs PR 4, 763, 14 ff., „daß an das Echo, das die mündliche apostolische Predigt fand, eine neue Entwicklungsreihe anknüpft, innerhalb

dogmengeschichtliche Entwicklung zunächst auf hellenischem Boden erfolgt ist. Nicht erweist sich die christliche Erkenntnis der nachapostolischen Zeit als die einfache Weiterbildung der apostolischen Lehre; vielmehr hat sich erst in sehr allmählicher Entwicklung der Kirche die Fülle apostolischer Heilserkenntnis erschlossen.

Eine Lehrentwicklung vollzieht sich fortdauernd in der Kirche. Aber insofern die Dogmengeschichte die formulierte kirchliche Lehre zum Gegenstand hat, tut sie gut, die Entwicklung nur zu verfolgen bis zu ihrem Abschluß in jenen Bekenntnissen, die in den kirchlichen Gemeinschaften eine Autorität geworden sind. Auch die evangelischen Kirchen betreffend, sind die Konkordienformel auf lutherischem Boden, die Beschlüsse der Dortrechter- und Westminstersynode auf reformiertem insofern ein Zielpunkt, als keine dogmatische Weiterbildung normative Autorität erlangt und zur Aufstellung allgemeiner anerkannter bekenntnismäßiger Glaubenssätze geführt hat. Kann die Dogmengeschichte als Geschichte des Verständnisses des Evangeliums in der Kirche auch von der ferneren Entwicklung nicht absehen, so empfiehlt es sich doch schon aus Gründen der praktischen Durchführbarkeit und der Unmöglichkeit, sie bestimmt von der Geschichte der Theologie abzugrenzen, das Weitere dieser zu überlassen. Nur die verschiedenartige Stellung des Dogmas in den Entwicklungsphasen des Protestantismus ist aufzuweisen.

Die Gliederung der Dogmengeschichte ist so zu gestalten, daß zunächst die Herausbildung des Dogmas zu zeigen ist, dann dessen Entwicklung auf griechischem Boden, seine Umbildung durch Augustin, seine Erhaltung und Weiterbildung im abendländischen Mittelalter und seine Neugestaltung durch Vertiefung und Läuterung von dem religiösen Bewußtsein des Protestantismus aus.

## § 2. Geschichte der Dogmengeschichte.

Vgl. F. Chr. Baur, Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung, Tüb. 1852. Die Lehrbücher der DG und Loofs PR 4, 752 ff.

1. Die Voraussetzung für eine wissenschaftliche Behandlung der Dogmengeschichte ist durch die Reformation Luthers geschaffen worden. Bei der mittelalterlichen Gleichsetzung von empirischer und wesentlicher Kirche, von Dogma und Evangelium war eine unbefangene Erforschung seiner Herausbildung und Ausgestaltung von vornherein

deren das allmähliche Wirksamwerden NTlicher Schriften ebenso erkennbar ist, als ihre Genesis innerhalb dieser Entwicklung rätselhaft bleibt."

ausgeschlossen. Nur um eine Schilderung der Häresien zum Zweck ihrer Bekämpfung konnte es sich hier handeln. Wohl hat Abaelard in seiner Schrift „Sic et Non“ (über Stephanus Gobarus ist die Nachricht bei Photius, Bibl. cod. 232 nur kurz) sich widersprechende Aussagen der Kirchenlehrer zusammengestellt, aber diese sollen so Probleme für den dialektischen Ausgleich darbieten. Geltender Grundsatz blieb der bereits seit dem 2. Jahrhundert sich anbahnende, von Vincenz von Lerinum in seinem Commonitorium (434) formulierte: katholisch sei quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est; jeder Fortschritt bestehe nur, analog dem Wachstum des Leibes, in immer bestimmterer Entfaltung des Dogmas. Dagegen verlieh das in der Reformation erschlossene Verständnis des Evangeliums die Befähigung, eine wirkliche geschichtliche Entwicklung des Dogmas anzuerkennen und auch seine kirchliche Gestalt ernstlich zu prüfen; die Reformatoren hatten hierzu auch Anlaß durch ihren Anspruch, die wahrhaft katholische Lehre gegen eine verkehrte Entwicklung zu vertreten. Schon Luther und Melanchthon haben es daher an kritischen Urteilen nicht fehlen lassen;[1]) die Magdeburger Centurien (Flacius) unternahmen dann den umfassenden Nachweis für das Recht des Protestantismus aus der Geschichte, prüften freimütig an dem Maßstab des 1. Jahrhunderts als dem des apostolischen Zeugnisses alle folgende Entwicklung und wiesen auch an den Leuchten der Kirche „Runzeln und Flecken“ nach.

Zu einer wirklichen Dogmengeschichte haben es freilich weder das Reformationszeitalter, noch die zunächst folgenden Jahrhunderte gebracht. Gerade durch die Reformation erhielt vielmehr das Dogma eine gesteigerte Wertung. Sie sah in der reinen Lehre die Unversehrtheit des Evangeliums garantiert und war daher geneigt, im Dogma den schlechthin adäquaten, jede Kritik ausschließenden Ausdruck der Heilswahrheit und es als von Anbeginn fertig anzusehen, unter Verkennung seines geschichtlichen Gewordenseins und der dazu mitwirkenden Faktoren. Nur reicher lehrgeschichtlicher Stoff wurde in der dogmatischen und polemischen Literatur des 17. Jahrhunderts auf lutherischem Boden gesammelt. In der katholischen Kirche Frankreichs kam der Aufschwung, den die Nachwirkung des Humanismus und die Konkurrenz mit dem Protestantismus erzeugt hatte, auch der kirchen-, resp. dogmenhistorischen Forschung zugute. Des Dionysius

[1]) Melanchthon, Loci S. 67 ed. Kolde[2]: statim post ecclesiae auspicia per Platonicam philosophiam christiana doctrina labefactata est. Für Luther vgl. bes. dessen Schrift Von den Conciliis und Kirchen.

Petavius Schrift De theologicis dogmatibus (5 Bde., Paris 1644—50) ist zwar keine Dogmengeschichte, aber erkennt doch eine gewisse geschichtliche Bewegung des Dogmas an und versucht durch die Lehre der Väter die halbbarbarische Scholastik zu ersetzen. Die Mauriner stellten durch ihre Editionen der Kirchenväter ein reiches dogmengeschichtliches Material bereit. Auf lutherischem Boden wies zwar Gottfried Arnold in seiner Kirchen- und Ketzerhistorie 1699 ff. der Kirchengeschichte die neue Aufgabe zu, eine Darstellung des religiösen Lebens zu geben, aber für das Dogma und seine Geschichte besaß er nur Abneigung. J. L. von Mosheim, der Vater der modernen Kirchengeschichtschreibung, arbeitete der Dogmengeschichte vor durch unbefangene Prüfung auch der Häresien und durch seine Richtung auf das Verständnis der kirchengeschichtlichen Vorgänge und Erkenntnis der Mitwirkung der Philosophie bei Herausbildung der kirchlichen Lehre. Ch. W. F. Walch unternahm es dann in seiner „Gründlichen Geschichte der Ketzereien" „eine gegründete Nachricht von den Veränderungen der christlichen Religionslehren" zu bringen, als eine „Anleitung zur pragmatischen Erkenntnis der Schicksale der Theologie". Von ihm in seinen „Gedanken von der Geschichte der Glaubenslehren" (1756, 2. Aufl. 1764) und von J. S. Semler in seiner Einleitung zu Baumgartens evang. Glaubenslehre 1759 und in seiner Geschichte der Glaubenslehre, zu Baumgartens „Untersuchung theologischer Streitigkeiten" (1762—64) ist die Anregung zu einer selbständigen Behandlung der Dogmengeschichte gegeben worden. Semlers Betonung der Veränderlichkeit der Glaubenslehren ermöglichte durch Befreiung von dem Zwang der Autorität des Dogmas die Einsicht in sein geschichtliches Werden, wie sie sie freilich auch verkümmerte. Von Semlers Voraussetzungen aus hat Sam. Lange seine „Ausführliche Geschichte der Dogmen oder der Glaubenslehre der christlichen Kirche" (I. Teil, 1796), die „das allmähliche Entstehen des kirchlichen Lehrbegriffs recht anschaulich machen" sollte, in Angriff genommen; insbesondere aber hat W. Münscher in seinem Handbuch (4 Bde., 1797—1809) und Lehrbuch der Dogmengeschichte (1811) die erste vollständige Dogmengeschichte geliefert (Münschers Lehrbuch in 3. Aufl. bearbeitet von v. Cölln, Hupfeld und Neudecker 1832—38). In gleichem Sinn hat Fr. Münter sein Handbuch der älteren christlichen Dogmengeschichte geschrieben (1802—04) und G. J. Planck die „Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs" 1781 ff.

2. August Neander, der den Geist neu erwachender Religiosität die kirchenhistorische Forschung beleben ließ, hat in seiner Kirchengeschichte auch die Lehrgeschichte eingehend behandelt, mit besonderem Verständnis für die Individualität ihrer Träger. Seiner Dogmengeschichte (von Jakobi 1857 herausgegeben) verwandt ist die Hagenbachs, mit reichem Stoff, 1840 (6. Aufl. 1889 besorgt von Benrath). — Im Gegensatz zu dem Individualismus Neanders hat Ferd. Christ. Baur in seinen kirchen- und dogmenhistorischen Schriften[1]) die Entwicklung des Dogmas als eine seiner „Einheit immanente Bewegung" zu zeigen versucht. In dem „ewig klaren Spiegel" der Geschichte schaut der Geist sich selbst an, „um, was er an sich ist, auch für sich, für sein eigenes Bewußtsein zu sein und sich als die bewegende Kraft des geschichtlich Gewordenen zu wissen". Mehr noch unter Schleiermachers als Hegels Einflüssen ist Dorners „Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi" entstanden 1839; sehr erweitert 1845 ff. — Nicht in der Anlage, aber in einzelnen Ergebnissen zeigte sich von Baurs Forschungen beeinflußt der „Grundriß der christlichen DG" I von Friedr. Nitzsch (Berlin 1870), der über die Früheren dadurch hinausging, daß er zuerst die Begründung, dann die Entwicklung des Dogmas vorführt. Nitzschs Werk veranlaßte A. Ritschl („Über die Methode der älteren DG", Jahrbb. f. deutsche Theol. 1871 S. 191 ff.) einen Aufriß der Dogmengeschichte zu geben, der auf Anordnung und Gestaltung der ferneren Darstellung stark eingewirkt hat. In dem 1. Band aber seiner Lehre von der „Rechtfertigung und Versöhnung" 1870 (3. Aufl. 1889) hat Ritschl eine in die dogmengeschichtliche Forschung tief eingreifende Monographie geboten.

Bei entgegengesetzter Stellung zum Dogma berührt sich mit Baur doch in einer gewissen Abhängigkeit von Hegelscher Geschichtsauffassung Th. Kliefoths „Einleitung in die DG" 1839. Sie sieht in der dogmengeschichtlichen Entwicklung eine mit innerer Notwendigkeit sich vollziehende Herausbildung des Inhaltes des christlichen Glaubens in der Form der Erkenntnis, so daß nacheinander Theologie und Christologie, Anthropologie und Soteriologie sich der Kirche zu bleibendem Verständnis erschließen. Diese Gedanken sind einflußreich geworden auf das Lehrbuch von H. Schmid 1860

[1]) „Die christliche Gnosis" 1835, „Die Lehre von der Versöhnung" 1838, „Die Lehre von der Dreieinigkeit und der Menschwerdung" 1841 ff., Dogmengesch. 1847, 3. Aufl. 1867 (eine „in ihrer Geschlossenheit imponierende Leistung": Loofs), Vorles. über die christl. DG, herausgeg. von F. Baur 1865 ff.

(4. Aufl. mit reichen Quellenbelegen von A. Hauck 1887), besonders aber auf die Dogmengeschichte von Gottfr. Thomasius 1874. 1876, die 2. Aufl. bearbeitet von N. Bonwetsch und R. Seeberg (der den 2. Band großenteils neu gestaltet hat). An deutlicher Erkenntnis dessen, was für jede Zeit im Mittelpunkt des christlichen Bewußtseins steht, und dementsprechend an Erfassung des Ganges der Dogmengeschichte ist das Werk von Thomasius allen früheren überlegen, und es verbindet gründliche und verständnisvolle Forschung mit einem persönlichen Verhältnis zum Gegenstand.

3. Im Gegensatz zu dieser Auffassung der dogmengeschichtlichen Entwicklung als einer auf das lutherische Bekenntnis abzielenden hat A. Harnack die Dogmengeschichte als in die Auflösung des Dogmas mündend dargestellt: Lehrbuch der DG, Freiburg 1886 ff., 4. Aufl. 1909 f.; Grundriß der DG 1888 ff.; 5. Aufl. 1914. Harnack beurteilt die Entstehung des Dogmas als ebenso bedeutsam wie seine gesamte Entwicklung. Das Dogma beruhe auf der Verschmelzung des Evangeliums mit der griechischen Philosophie, die zur Begründung des christl. Bewußtseins dienen sollte; es ist ihm das in der griechischen Kirche des 4. und 5. Jahrhunderts zur Definition gelangte, „eine Konzeption des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums"; schon bei Augustin zum Teil außer Wirkung gesetzt, ist es von Luther nur im Widerspruch mit den eigenen Grundanschauungen beibehalten, ja, durch das ihm gegebene Verhältnis zum Evangelium in seinem Wert gesteigert worden. Harnack will die in der Geschichte des Dogmas sich vollziehende innere Entwicklung ebenso aufzeigen wie die Einwirkung der Persönlichkeiten und ihrer Frömmigkeit, der historischen Geschehnisse und kulturlichen und religiösen Zustände. Die Fähigkeit, alles einzelne in seiner Beziehung zum Ganzen des christlichen Bewußtseins und des Geschichtsganges zu schauen und das Wesen der Erscheinungen zu erfassen, hat dies Werk für die wissenschaftliche Behandlung der Dogmengeschichte Epoche machen lassen. — Von Harnack beeinflußt, aber, zumal in seiner 4. Auflage, auf sorgfältiger selbständiger Forschung beruhend, das Dogma jedoch als den normativen kirchlichen Lehrbegriff nicht mit Harnack einschränkend und durch Lehrhaftigkeit ausgezeichnet ist Friedr. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, Halle 1889, 4. Aufl. 1906. — Mit ihm trifft Reinh. Seeberg, Lehrb. der Dogmengeschichte (Erl. u. Leipz. 1895. 1898, I—IV, 1. 2. Aufl. 1908—1917; dazu „Grundriß der Dogmengeschichte", Leipz. 1919), wie in der Lehrhaftigkeit so auch darin zusammen, daß er der

Dogmengeschichte die Aufgabe zuweist, die Entwicklung bis zur Herausbildung der letzten kirchlichen Dogmen zu führen. Eine geschichtlich treue Darstellung der Entwicklung des Dogmas in seinem Zusammenhang mit dem religiösen Leben der Gemeinde und nach seiner eigentümlichen Ausprägung des Erlösungsgedankens will Seeberg geben. Er hat auch die für die Reformation so bedeutungsvolle mittelalterliche Dogmenbildung auf Grund eingehendster Erforschung zu ihrem Rechte kommen zu lassen. G. Krüger, Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit in seiner geschichtlichen Entwicklung, Tüb. 1905, bietet einen Ausschnitt aus der Dogmengeschichte. Friedr. Wiegand hat die „Dogmengeschichte der alten Kirche", Leipz. 1912, in kurzer Zusammenfassung zur Darstellung gebracht (Über O. Ritschl und Tschackert s. u. § 34.). Vgl. auch G. P. Fisher, Hist. of christian doctrine, Edinb. 1896.

Von katholischen Darstellungen der Dogmengeschichte sind zu nennen die von Schwane, Münster 1882—90, 2. Aufl. 1892 ff., J. Bachs Dogmengeschichte des kath. Mittelalters vom christol. Standpunkt, 1872—75, und J. Tixeront, Hist. des Dog. I—III Par. 1905 ff. Innerhalb der orthodox-russischen Kirche A. Spasskij, Gesch. der dogm. Bewegungen in der Epoche der ökumen. Konzile I, Sergiev 1906 (russ.).

---

# Die Voraussetzungen der dogmengeschichtlichen Entwicklung.

## § 3. Religiöses und geistiges Leben in der griechisch-römischen Welt.

E. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung I[5] 1892 ff. II. III[4] 1889—1909. Grundr. d. Gesch. d. griech. Philos.[11] 1914. Ueberweg-Heinze, Grundr. d. Gesch. d. Phil.[10], Berl. 1909. W. Windelband, Gesch. d. alt. Philos.[3], Münch. 1910; LB d. Gesch. d. Philos.[6], Tüb. 1912. A. Aal, Der Logos, Gesch. seiner Entwickl. in d. griech. Philos. u. in d. christl. Lit. I, Leipz. 1896. O. Pfleiderer, Vorbereitung des Christentums in der griech. Philos., Halle 1904. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten[3], Lpz. 1916. Loofs, DG[4] S. 13 ff. 65 ff. Seeberg, DG[2] I, 21 ff. P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum[2], Tüb. 1912. Edw. Caird, D. Entwicklung der Theologie in d. griech. Philosophie, übers. v. Hilmer Wil-

manns, Halle 1909. R. Reitzenstein, D. hellenistischen Mysterienreligionen, Leipz. 1910. Fr. Cumont, Die oriental. Religionen im römischen Heidentum, übers. v. G. Gehrich, Leipz. u. Berl. 1910. Die Mysterien des Mithra, übers. v. G. Gehrich[2], Leipz. 1911. De Jong, Das antike Mysterienwesen in religionsgesch., ethnoog.l u. psycholog. Beleuchtung, Leiden 1909. W. Bousset, Kyrios Christos, Gött. 1913.

Neben dem Kult der olympischen Götter und den enthusiastischen Dionysosfeiern gab es seit dem 7. und 6. Jahrhundert in dem Orphismus auf griechischem Boden auch eine Erlösungsreligion, die dazu anleitete, die Seele aus dem Gefängnis des materiellen Daseins zu befreien, und Aussicht auf ein seliges Los im Jenseits eröffnete. Der Orphismus hat eingewirkt auf die Philosophie des Pythagoras. Im übrigen aber war die hellenische Philosophie zunächst nicht religiös interessiert; ihre Gotteslehre diente vielmehr nur der Erklärung des Daseins der Welt und der in ihr waltenden zweckmäßigen Ordnung. Im Gegensatz zu den das Nützliche zum Maßstab des Guten machenden Sophisten hat zuerst Sokrates die Ethik in den Bereich der Philosophie hineingezogen; die rechte Erkenntnis sieht vielmehr in dem Guten das wahrhaft Nützliche und ist willig und befähigt es zu vollbringen. Unter den von Sokrates überkommenen Impulsen hat Plato sein philosophisches System ausgestaltet. Auch für ihn ist Gott zunächst die Weltursache; er ist der Gute als der Quell alles Seins und das wahrhaft Seiende. In dem *κόσμος* spiegelt sich sein Wesen wider (Timäus Schluß *ὁ κόσμος . . εἰκὼν τοῦ ποιητοῦ, ϑεὸς αἰσϑητός*); aber andererseits steht doch bei Plato das Körperliche in einem Gegensatz zu allem Göttlichen, ist daher der Leib Kerker des Geistes (*σῶμα — σῆμα*). Sich über die sinnliche Welt zu erheben und zur Anschauung der Ideenwelt zu gelangen, ist das höchste Ziel. Während Aristoteles, die wirkliche Welt mit einzigartiger Fähigkeit beobachtend, vornehmlich in bezug auf die Form für die Geschichte des Dogmas von Bedeutung geworden ist — besonders auch damit, daß die Idee als wirkende Kraft in den Einzeldingen diesen erst wirkliches Sein verleiht —, hat Plato dauernd die religiöse Spekulation befruchtet. Namentlich sein Timäus mit seiner Anpassung an die volkstümliche religiöse Vorstellung hat die Herausbildung eines religiösen Charakters der Philosophie befördert. Diese gewann eine praktische Tendenz durch die gegenüber den theoretischen Fragen zur Herrschaft gelangende Skepsis, und dadurch vollzog sich eine Annäherung auch des Platonismus an den Stoizismus. Der Stoizismus, weil

empiristisch und materialistisch zunächst irreligiös, konnte als pantheistischer Monismus menschlich beschränkte Vorstellungen für die Wirkungen der göttlichen Urkraft nicht entbehren. Schon die mittlere Stoa eines Posidonius übernahm einen ethischen Dualismus und Jenseitsglauben aus Plato. Die Richtung der Stoa auf das Praktische und Sittliche (Seneca saepe Christianus, Tertullian) führte sie in ihrer Entwicklung immer mehr zu einer Wertschätzung der Volksreligion, mit der sie die Welt in allen ihren Teilen von göttlichen Kräften erfüllt sah und deren Mythen sie allegorisch umdeutete. Durch Befreiung des Geistes von der Unwissenheit, der Wurzel alles Bösen, und durch Unterdrückung der Affekte, der *πάϑη*, durch ein *ἀνέχειν* und *ἀπέχειν*, wird man tugendhaft, *κατὰ λόγον*, d. h. entsprechend der dem Menschen einwohnenden göttlichen Kraft. Von innen erfolgt Verderben wie Errettung. — Jener Ausgleich der verschiedenen philosophischen Schulen auf praktischem Gebiet hatte die Herrschaft eines Eklektizismus zur Folge. Der platonische *νοῦς* wurde, von Gott unterschieden, dem stoischen *λόγος* angenähert und damit verbunden, die *κοιναὶ ἔννοιαι* als angeborene Wahrheitserkenntnis behandelt. Schon beginnt auch eine Verknüpfung platonischer Philosopheme mit pythagoreischen Lehren und mit den Mysterien, in denen man ein Einswerden mit der Gottheit zu erleben suchte. Hieraus erwächst eine Philosophie, die göttliche Offenbarung zur Vervollkommnung der lückenhaften menschlichen Erkenntnis zu verwerten strebt. Mit diesem Mißtrauen gegen das menschliche Vermögen, von sich aus die Wahrheit zu erfassen, korrespondiert der asketische Zug der Ethik und die Wertung des leidentlichen Verhaltens, da man durch Entbehrung und Schmerz Reinigung zu erlangen hofft. Diese Philosophie, die erlösen will (Seeberg² I 32), entsprach der religiösen Stimmung, wie sie seit dem Ende des ersten vorchristlichen Jahrhunderts immer mehr die herrschende wurde, zumal unter der Einwirkung orientalischer Kulte, die geheimnisvolle Sühnmittel darboten und die Unsterblichkeit verhießen. Gerade sie hat auf die Anschauungsweise der gebildeten Christen und dadurch auch auf die Ausgestaltung der christlichen Theologie Einfluß gewonnen. In ihrem Gegensatz gegen den Polytheismus, in der Betonung des Weltbürgertums, des Wertes der Seele, der individuellen Verantwortung und in der reineren Sittenlehre schloß sich die alte Kirche an die Darlegungen der jüngeren Philosophie an. Die asketische philosophische Moral gewährte ihr die theoretische Begründung ihrer weltverneinenden Ethik. Aber für die Anfänge der

christlichen Heilserkenntnis selbst ist die hellenische Philosophie nicht von Bedeutung geworden. Nur zu einem Interesse für die Frage nach Erlösung vermochte sie es zu bringen.

## § 4. Das spätere Judentum.

E. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 4. Aufl. Leipz. 1908—11. J. Wellhausen, Israelit. u. jüd. Gesch.[6], Berl. 1907. A. Schlatter, Israel. Gesch. von Alexander bis Hadrian[2], Stuttg. 1906. W. Bacher, Aggada der Tannaiten, 2 Bde., Straßb. 1884—1890. F. Weber, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud, Lpz. 1897. Baldensperger, Das Selbstbewußtsein Jesu im Licht der messian. Erwartung[3], 1903. G. Dalman, Die Worte Jesu I, Lpz. 1898. W. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestam. Zeitalter[2], Berl. 1906 und Jüd.-christl. Schulbetrieb in Alexandr. u. Rom, Gött. 1916. Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT., übersetzt und herausgegeben von E. Kautzsch, 2 Bde., Tüb. 1900. P. Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, Tüb. 1903. M. Friedländer, Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu, Berl. 1905. H. Windisch, Die Frömmigkeit Philos, Lpz. 1909.

1. Durch die Gottestat der Erlösung aus Ägypten, durch das Gesetz und das Wort der Boten Jahves, der Propheten, wußte sich Israel als das Volk des lebendigen Gottes, der kein Nationalgott, aber ein persönlicher Gott und ein freier Herr der Welt ist. Aus der Hand dieses seines Gottes kommt Israel alles Geschick; auch das Unglück, das ihm widerfährt, ist eine Heimsuchung seines Gottes. Aber sein kann es sich nur bei wirklicher Gerechtigkeit getrösten, nicht auf Grund von kultischem Eifer und auch nicht durch den Besitz des Tempels; gerade Israels Vorzug vor den Völkern, daß ihm sich Gott offenbart und zu eigen gegeben hat, schließt zugleich seine sittliche Verantwortlichkeit in sich. Und doch darf es, auch wenn von seinem Gott gewichen, dessen gewiß sein, daß sein Gott es nicht lassen kann, und daß Zion dennoch sein erwähltes Eigentum bleibt, auch wenn er es scheinbar dahingegeben. — Für das Israel nach dem Exil ward das Gesetz das Band, das die israelitische Gemeinde als solche und mit seinem Gott zusammenschloß und es davor bewahrte, in dem Hellenisierungsprozeß, der sich seit Alexander d. Gr. in Vorderasien vollzog, seine religiöse Eigenart einzubüßen. Individueller war seit Jeremia das Bewußtsein der Zugehörigkeit zu Gott und der Verpflichtung, seinem Willen zu entsprechen, geworden. Aber in der weitern Entwicklung beginnt nun das Gesetz sich in dem Sinn zwischen Gott und sein Volk zwischeneinzuschieben, daß nicht das unmittelbare Bewußtsein, Gott anzugehören, das Leben

beherrscht, sondern daß die Leistung Voraussetzung wird für das Verhältnis zu Gott. Das Gesetz erscheint nicht als Ausdruck des einheitlichen, auf die Gesinnung gerichteten Gotteswillens, sondern als eine Summe einzelner Vorschriften, in deren pünktlicher Erfüllung sich die Gerechtigkeit erweist, die den entsprechenden Lohn erwarten darf: „Nach Verhältnis der gegebenen Mühe wird auch der Lohn sein." Den persönlichen Gott drängt das unpersönliche Gesetz zurück und verbaut den Zugang zu ihm. Um aber eine genaue Erfüllung und damit für Israel den Charakter als Volk Gottes zu garantieren, ward das Gesetz durch die Halacha, die Auslegung der Gesetzesstellen, mit dem Zaun der *παραδόσεις τῶν πατέρων* umgeben, welche die Forderungen des Gesetzes bis ins kleinste hinein feststellen. Die überkommene Ausdeutung des Gesetzes getreu weiter zu überliefern ward dann die vornehmste Aufgabe; von Jochanan ben Zakkai wird gerühmt: „Er sprach kein Wort, das er nicht aus dem Munde seines Lehrers gehört hatte." Eine Veräußerlichung des Gesetzes war die notwendige Folge; Vorschriften über die Feier der heiligen Zeiten, über die Tempelabgaben und besonders über rein und unrein bilden seinen wesentlichen Inhalt; Fragen des Rechts und der Religion werden in eins gearbeitet, oder vielmehr die religiösen Fragen als solche des Rechts behandelt. Selbst die Bedeutung des Kultus tritt jetzt hinter die des Gesetzes zurück. Weil sich das Gesetz in einzelne Vorschriften zersplittert, bedarf man einer fachmännischen Kenntnis seiner Bestimmungen, um es zu halten: „Je mehr Gotteslehre desto mehr Lehre, je mehr hohe Schule desto mehr Weisheit, je mehr Beratung desto mehr vernünftiges Handeln; wer Gotteserkenntnis sich erwirbt, erwirbt sich das Leben in der zukünftigen Welt." Hillel erklärt: „Kein Ungebildeter hat Sündenfurcht, kein Gemeiner ist fromm" (Bousset² S. 189); das Volk, das das Gesetz nicht kennt, ist notwendig unfromm (Joh. 7, 49). Nun ward allerdings in den batte hamidrasch der Jugend das Gesetz eingeübt und in der Synagoge das Volk darin unterwiesen. Dennoch mußte sich so eine Scheidung vollziehen. Die präzisen Erfüller des Gesetzes, wohl den Kreisen der Chasidim entstammend, die den Makkabäern zur Seite gestanden, unterschieden sich als das wahre Israel (chaberim) von dem am haarez, — die Pharisäer. Als die eigentlichen Repräsentanten der herrschenden Sinnesweise erfreuten sie sich wegen ihres Eifers um das Gesetz, der sie selbst dessen Vorschriften überbieten ließ, großen Ansehens und Einflusses; selbst ihre Gegner, die Sadduzäer, wesentlich die Glieder der vornehmen Priestergeschlechter

und bei ihren diesseitigen Tendenzen auf möglichste Einschränkung des Gesetzes bedacht, mußten sich tatsächlich ihnen anpassen. — Ein gewisses Gegengewicht gegen den gesetzlichen Moralismus bildete die israelitische Zukunfthoffnung (Baldensperger). In der Apokalyptik hat sie einen Ausdruck gefunden. Hierher gehören die sog. Psalmen Salomos (speziell 17. 18), das vollständiger nur äthiopisch erhaltene Henochbuch, die jüdische Grundschrift der Testamente der zwölf Patriarchen, die Assumtio Mosis, die jüdische, syrisch erhaltene Baruchapokalypse und das sog. 4. Buch Esras. (Beste Ausgaben von R. H. Charles, Oxf. 1896—1912; deutsch in Kautzschs Pseudepigraphen.) Sie bekunden ein lebendiges religiöses Interesse. Hier bringt der Besitz des Gesetzes noch kein Genüge, sondern das Verlangen schaut danach aus, daß mit dem Erscheinen des Messias alles Unheil, Sünde und Ungerechtigkeit verschwinde, Israel zu seinem Ziel gelange und das Angesicht Gottes erblicken dürfe. In ihrer tiefsten Art jedoch war, wie unsere Evangelien zeigen, die jüdische Zukunftshoffnung von der gleichen Sinnesweise getragen wie die Beobachtung des Gesetzes: man verlangte nach dem verdienten Lohn für die den Forderungen des Gesetzes gemäße Leistung. Nur gering dagegen war die Zahl derer, die rechten Sinnes „auf den Trost Israels warteten".

2. Die Herrschaft des Gesetzes schloß doch nicht aus, daß selbst auf palästinensischem Boden Einwirkungen der in der umgebenden Welt waltenden Anschauungen sich bemerkbar machten. Die Essener oder Essäer, deren Namen sie wohl als die Frommen kennzeichnen soll, lassen sich nicht als Pharisäer in höchster Potenz (so Lucius, Der Essenismus, Straßb. 1881) verstehen. Zwar dem Pharisäismus verwandt zeigt sie ihr Sabbatseifer und ihr ängstliches Reinheitsstreben, aber der für sie charakteristische asketische Zug — obwohl wenigstens nicht völlig sicher, daß sie den Genuß von Fleisch und Wein verwarfen — bekundet außerjüdische Einflüsse, — welche, muß dahingestellt bleiben. Sie sind ein Mönchsorden (Verzicht auf Ehe und Sonderbesitz), jedoch keine Sakramentsgemeinschaft; denn nichts deutet an, daß sie bei ihren gemeinsamen Mahlen eine mystische Gemeinschaft mit Gott erleben wollten. — Viel stärker machte sich in der Diaspora die Einwirkung auch der religiösen Gedanken der heidnischen Umgebung auf das Judentum geltend. Auch hier freilich hielt das Judentum durchaus fest am Gesetz. Gerade der Pflege der Gesetzeskenntnis zu dienen war der Zweck der Synagogen, sie waren

„Lehrhäuser". Man verabscheute den heidnischen Götterdienst und wahrte mit aller Sorgfalt die israelitische Sonderart. Eine kirchliche Organisation (Bousset) hatte sich das Judentum auch hier gegeben. Auch scheute man keine Mühe, selbst die aus den Heiden gewonnenen Proselyten in den Eifer um das Gesetz hineinzuziehen (Mt. 23, 15). Aber man vermochte hier sich dem hellenischen Einfluß nicht völlig zu entziehen. Es wurden, wie es scheint, infolgedessen die Seiten des Gesetzes stärker betont, die dort auf Verständnis und Anerkennung rechnen durften: der Monotheismus und das allgemeine Sittliche, für die Berührungspunkte mit der hellenischen Philosophie gegeben waren. Auch daß die Sprache dieses Judentums der Diaspora die griechische war, erleichterte den Einfluß griechischer Anschauungsweise. Anderwärts haben orientalische Mythen und Kulte die Denkweise auch jüdischer Kreise beeinflußt. Von der Einwirkung hellenischer Philosophie wissen wir besonders in Ägypten, wo schon seit dem 5. vorchristlichen Jahrhundert eine jüdische Diaspora sich nachweisen läßt. Trägt schon die sog. „Weisheit Salomos" unverkennbare Merkmale der Bestimmtheit durch die Philosophie (vgl. die Hypostasierung der *πάντων τεχνῖτις σοφία* 7, 2, der *ἀτμὶς . . τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως* 7, 25, *ἀπαύγασμα . . φωτὸς ἀϊδίου* 7 26), so haben die Kreise, denen der Alexandriner Philo (Ausg. von Cohn und Wendland, Berl. 1896 ff.) angehört, nur noch Reste alttestamentlicher Anschauungen sich bewahrt, indem hier vielmehr die Gedanken eines halb stoischen Platonismus durch allegorische Interpretation den inspirierten (Quis rer. div. her. 53 *καταχρῆται δὲ ἕτερος αὐτοῦ [τοῦ προφήτου] τοῖς φωνητηρίοις ὀργάνοις*) biblischen Schriften entnommen werden. Daher Philos abstrakter Gottesbegriff: nur durch geistige Mittelwesen, deren Einheit der Logos (a. a. O. 42 *οὔτε ἀγένητος ὡς ὁ θεὸς ὤν, οὔτε γενητὸς ὡς ὑμεῖς*) ist, kann Gott zur Welt in Beziehung treten. Daher auch die dualistische Anthropologie, nach welcher die aus Gott stammenden Seelen wie in einen Kerker in den Leib eingeschlossen sind; ihr entspricht die Unterdrückung der Affekte als ethische Aufgabe. Der jüdische Charakter der Philosophie Philos tritt darin zutage, daß er als Höchstes nicht die von dem menschlichen Geist zu erreichende Wahrheitserkenntnis beurteilt, sondern ein die Grenzen menschlichen Erkennens übersteigendes unmittelbares Schauen Gottes (Quis rer. div. heres 70: in die Fremde wandert der Nus in uns bei der Ankunft des göttlichen Geistes; 174 „zum höchsten Wesen gelangt . . wird sie . . dem vorherigen Wegführer gleich sein"; vgl. Bousset[2] S. 518 f.). Schon in

diesem Judentum werden die Probleme erörtert, die die alte Kirche beschäftigen, und ihre Anschauungen vorbereitet.

## § 5. Die neutestamentliche Voraussetzung der Dogmengeschichte.

Die neutestamentlichen Theologien von B. Weiß[7], Stuttg. u. Berl. 1903, H. J. Holtzmann[2], Lpz. 1911. G. Feine[3], Lpz. 1919. A. Schlatter, Calw u. Stg., 1909. Weinel[2], 1913. A. Deißmann, Paulus, Tüb. 1911. F. Prat, S. J. La théol. de S. Paul, 1909. 12. P. Wernle, Die Anfänge unserer Religion[2], Tüb. 1904. E. v. Dobschütz, Probleme des apost. Zeitalters, Lpz. 1904. R. Seeberg, Der Katechismus der Urchristenheit, Lpz. 1903. Das Evangelium Christi, Lpz. 1905. Bousset, Kyrios Christos, Gött. 1913 (dazu P. Althaus in N. kirchl. Ztschr. 1915) u. Jesus der Herr 1916.

1. Das neutestamentliche Zeugnis läßt ebenso den Inhalt der Verkündigung erkennen, durch welche die Kirche gestiftet worden, wie es zeigt, was von der apostolischen Predigt in das Bewußtsein der christlichen Gemeinde aufgenommen war und so den Ausgangspunkt für die Herausbildung des Dogmas darstellte.

Als Messias ist Jesus zu seinem Volk gekommen, — ein Anspruch, der ihn ans Kreuz brachte. Sein messianisches Bewußtsein ist die Voraussetzung seines ganzen Wirkens. Aber zunächst bereitete er nur gleich dem Täufer vor für die nahe Offenbarung des Himmelreichs. Im Gegensatz zu der von Gesetzlichkeit und irdischem Sinn beherrschten Denkweise des Judentums seiner Zeit knüpfte Jesus an die prophetische Verkündigung an; Wesen und Ziel der alttestamentlichen Offenbarung in ihrer Forderung und Verheißung erschließend, hat er das dort Angebahnte gebracht. Auf Anteil an dem Reich, dessen Erscheinung er ankündigt, darf nur hoffen, wer an Stelle der mit menschlichem Maß messenden, sich nur an den Wortlaut haltenden, halben und falschen pharisäischen Gerechtigkeit, die zur Versündigung führt, ja sogar direkt Anlaß zur Sünde wird, nach einer ganzen und vollkommenen Gerechtigkeit trachtet und das Gesetz seiner wirklichen Absicht nach erfüllt durch eine dem Willen Gottes entsprechende Gesinnung. Nicht aber den ihren Lohn Fordernden, sondern den Bedürftigen gilt die Verkündigung Jesu. In seinem ganzen Heilandswirken zeigt er sich als den Retter und Helfer, und das Bewußtsein durch ihn Gott zum Vater zu haben, macht er zum grundlegenden seiner Jünger. Darum ist aber auch (vgl. Mt. 11, 27; Lk. 10, 23 f.) durch ihn alle Erkenntnis und Gemeinschaft Gottes vermittelt, — Gedanken, denen das vierte Evangelium nur bestimmtere Gestalt verliehen. Es gibt deshalb auch bereits eine Gegenwärtigkeit der Gottesherrschaft, wo er ist und man durch Hingabe an ihn dem

Willen Gottes sich unterstellt. Dies tritt noch deutlicher hervor, als infolge des ablehnenden Verhaltens des israelitischen Volkes Jesus seine Jüngerschaft zum wahren Israel zu erziehen sucht. Von einem verborgenen Wachsen des Reiches redet er nun zu ihnen. Er führt sie dazu, in ihm trotz seiner der israelitischen Erwartung völlig widersprechenden Weise dennoch den verheißenen Christus zu erkennen. Auch sein Tod, den er ihnen jetzt ankündet, wird nur seinen messianischen Beruf zum Ziel führen, indem er die gottgewollte Vollendung seines Dienstes zur Erlösung seines Volkes ist (Mt. 20, 28). Er wird, wie Jesus durch die Einsetzung des Abendmahls bezeugt, eine neue *διαθήκη* begründen (Mt. 26, 28; 1 Kor. 11, 25), die Vergebung der Sünden und vollkommene Gottesgemeinschaft vermittelt; Joh. 14—17 wird dies eingehend ausgesprochen. Durch den Tod und die Auferstehung Jesu wird die neue Gottesgemeinde geschaffen, in der sein Geist waltet und der das Israel verheißene Heil angehört. Dies und der Weissagungsbeweis für Tod und Auferstehung Jesu das Wesentliche der Predigt innerhalb Israels. Aber auch für die Predigt in der Heidenwelt bildet einem Paulus der Gekreuzigte und Auferstandene den zentralen, als solchen bereits überkommenen, Inhalt. Aus einem Sein in Herrlichkeit in die Welt eingetreten hat nach Paulus Christus in Demut und Gehorsam sein Werk durchgeführt (2 Kor. 8, 9; Phil. 2, 8 ff.), als der zweite Adam die neue Menschheit begründet (Röm. 5, 12 ff. 2 Kor. 5, 14 ff.). Sein Tod, in dem Gnade und Gericht geeint sind, ist das Sühnmittel (Röm. 3, 25), durch das Gott die Welt sich selbst versöhnt hat (2 Kor. 5, 18 ff.), zugleich die Scheidewand zwischen Juden und Heiden beseitigt. Der Glaube an Christus bringt Gerechtigkeit und den Geist der Gotteskindschaft (Röm. 3, 21 ff.; 5, 1 f.; 8, 1 ff.; Gal. 3, 22 ff.; 4, 1. ff.). Er als der Erlöser ist der Herr der Gemeinde; ihn ruft sie an. Daher auch die absolute Bedeutung der Person Christi. Weil er der *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* und *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου* (Kol. 1, 15. 18; 2, 9), ist die Vollkommenheit der Erlösung in ihm beschlossen. — Ebenso ist für den 1. Petrus- und Hebräerbrief in dem Opfertod Christi die Reinigung von Sünden und Rettung vorhanden, eine neue Ordnung des Heils geschaffen. — Durch seinen Gang zum Vater und seine Verklärung hat Christus, der dazu vom Vater Gesandte und als der eingeborene Gott Fleischgewordene, Leben gebracht für alle im Glauben an ihn aus Gott Geborenen, — so lehren die johanneischen Schriften.

2. Dies Verständnis der Heilsbedeutung der Person Christi und seines Todes und seiner Auferstehung darf nicht ohne weiteres als Eigentum der apostolischen Gemeinden vorausgesetzt werden. In dem Bewußtsein dieser lebten vielmehr offenbar als entscheidende die Gedanken der Bekehrung von den Göttern zu dem lebendigen Gott, der Erwartung der Wiederkunft Christi und der Notwendigkeit eines dieser Berufung würdigen Wandels (1 Th. 1, 9 f.; 2, 12; vgl. Act. 14, 15; 17, 24 ff.). Aber daß ihr Christenstand in Tod und Auferstehung Christi wurzelte, das war allen diesen Gemeinden eingeprägt (Act. 2, 32; 3, 15; 4, 10; 8, 32 f.; 10, 39 f.). Von seinem Geist wußte sie sich erfüllt, dessen Kräfte in sich in freier Weise wirksam. Dies schloß doch bestimmte Ordnungen und Formen nicht aus. Schon von der Synagoge waren solche überkommen. Ferner einte die eine Autorität des Herrn und seiner Worte, die Schrift des Alten Testaments, die Taufe und die vom Herrn stammende Weise der Abendmahlsfeier die Gemeinde. Schon haben auch bestimmte Formeln der Lehre und des Bekenntnisses in ihr Geltung (1 Kor. 15, 3 f.; 2 Kor. 13, 13). Wohl aus dem Judentum hat sie Gebete in bestimmter Fassung (s. S. 19) empfangen, nicht minder bestimmte Formeln für die sittliche Unterweisung der Katechumenen, wie sie hernach in den zwei Wegen der Didache entgegentreten. Die evangelische Geschichte lebt in ihr in bestimmter Gestalt, und der Beweis für Christus als den Messias und die Kirche als das Volk Gottes gewinnt auch schon einen regelmäßigen Charakter.

---

# I. Die Grundlegung des Dogmas in der nachapostolischen und altkatholischen Kirche.

## § 6. Das Christentum und die christliche Erkenntnis der nachapostolischen Zeit.

Ausgaben der sog. apostolischen Väter von v. Gebhardt, Harnack, Zahn, 3 Bde., 1876 ff. Kleine Ausg.[5] 1906. Funk[2], 2 Bde., 1901. Kl. Ausg. 1906. Lightfoot 1885 (1889). 1890. Dazu E. Goodspeed, Index patristicus sive clavis patrum apost. operum, Lpz. 1907. Vgl. auch The New Test. in the apostol. fathers, Lond. 1905. — Allgemeine Literatur: A. Ritschl, Entstehung der altkathol. Kirche[2], Bonn 1857. O. Pfleiderer, Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren[2], Berl. 1902. A. Titius, Die neutestam. Lehre von der Seligkeit, Bd. IV, Tüb. 1900. G. Heinrici, Das Urchristentum, Gött. 1902. E. v. Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden, Lpz. 1902. E. Hennecke, NTl. Apokryphen und Handbuch zu den NTl. Apokryphen, 2 Bde., Tüb. 1904.

A. Harnack, Gesch. d. altchristlichen Lit., I. II, Leipzig 1893 ff. G. Krüger, Gesch. d. altchristl. Lit., Freib. 1895. Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Lit., Freiburg 1902 f. (2. Aufl. 1913 f.). 1912. H. Jordan, Gesch. d. altchristl. Literatur, Lpz. 1911. G. Wustmann, Die Heilsbedeutung Christi bei den apost. Vätern, Gütersl. 1905. R. Knopf, Das nachapost. Zeitalter, Tüb. 1905. G. Hoennicke, D. Judenchristentum im 1. u. 2. Jhd., Berl. 1908. v. Stromberg, Studien z. Theorie u. Praxis d. Taufe in d. chr. Kirche d. ersten 2 Jahrh., Berl. 1913. A. Harnack, Entsteh. und Entw. der Kirchenvref. u. d. Kirchenrechts in d. 2 ersten Jahrh., Lpz. 1910; dazu Lietzmann, Zt. f. wiss. Th. 55, 2. G. Loeschcke, Zwei kirchengeschl. Entwürfe, Tüb. 1913. Preuschen, Antilegomena², Tüb. 1905. E. Klostermann, Apokrypha (Kl. Texte, Bonn)² 1908. H. Windisch, Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes, Tüb. 1908. W. Heitmüller. *Σφραγίς* in NTl. Studien Heinrici gewidm., Lpz. 1919. K. Holl, Zur Auslegung des 2. Art. des sog. apost. Glaubensbek., SBA, 1919. Dazu H. Lietzmann, ebd. A. v. Ungern-Sternberg, Der tradition. ATl. Schriftbeweis „De Christo“ u. „De evangelio“ in d. alt. Kirche, Halle 1913. — Quellen: Der sog. erste Clemensbrief, das Schreiben der römischen Gemeinde an die korinthische, um 93—96. Dazu: W. Wrede, Unters. z. 1. Clemensb., Gött. 1891. J. P. Bang, St.Kr. 1898, 431. Harnack, SBA, 1909. R. Knopf, TU 20, 1, 1899. C. Schmidt, TU 32, 1, 1908. Der sog. Hirt des Hermas, Gesichte, Gebote und Gleichnisse, wohl nicht viel später, da nach Vis. 2, 4 ein Clemens den Verkehr Roms mit auswärtigen Gemeinden zu vermitteln hat und nach Vis. 3, 5, 1 die Gemeindeleiter der ersten Generation noch teilweise leben; nicht das ganze Werk ist gleichzeitig geschrieben, aber schwerlich in großen Zwischenräumen. Dazu: Th. Zahn, Der Hirte des H., Gotha 1868. A. Link, Christi Person und Werk im H. d. H., Marb. 1886. Fr. Spitta, Zur Gesch. u. Lit. des Urchristentums II, Gött. 1896. Die sieben echten Briefe des Ignatius von Antiochien, um 110—115. Dazu: Zahn, Ign. von Ant., Gotha 1874; v. d. Goltz, Ign. von Ant. als Christ u. Theol., TU 12, 3, 1894. Mich. Rackl, Die Christologie d. hl. Ign., Freib. 1914. Der gleichzeitige Brief des Polykarp an die Gemeinde zu Philippi; auch das Martyrium Polykarps 156. Die Lehre der zwölf Apostel. Dazu: Harnack, TU 2. Die Lehre von den zwei Wegen c. 1—5 ist ihr gemeinsam mit dem sog. Barnabasbrief, wohl 100—120; seine Angabe über den Wiederaufbau des Tempels 16, 4 bietet keine Handhabe zur Datierung. Dazu: J. Weiß, Der Barnabasbrief, krit. unters., Berl. 1888. Ladeuze, L'épître de Barnabas, Löw. 1900. Der sog. zweite Clemensbrief, die älteste christliche Predigt, etwa 110—140. Dazu: A. Harnack, Z. f. KG. I, 1877, 329. F. X. Funk, KGl. Abhandlungen III, 1906. Die Prädicatio Petri, nur in Fragmenten erhalten. E. v. Dobschütz, TU 11 I (1893). Papias, *Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις,* wohl um 125, ebenfalls bis auf kleine Fragmente verloren.

I, 1. Unter den sog. apostolischen Vätern nimmt Ignatius mit der von ihm vertretenen Theologie eine eigenartige Stellung ein, ist daher gesondert zu behandeln. Die übrigen orientieren trotz aller individueller Differenzen über den Gemeindeglauben der nachapostolischen Zeit. Auch Barnabas, so viel er sich weiß auf Grund

seines geistigen Schriftverständnisses, gibt doch nur mit einiger individueller Färbung wieder, wie die Kirche seiner Zeit ihren Anspruch an das Alte Testament und sich selbst aus diesem legitimierte.

Das eigentliche Merkmal des Christen ist die Verehrung des einen Gottes (Hermas, Mand. 1, 1 *πρῶτον πάντων πίστευσον, ὅτι εἷς ἐστιν ὁ θεός, ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας καὶ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα.* Praedic. Petri bei Clem. Al. Str. 6, 48). Überhaupt tritt der Zusammenhang mit Israel sehr bestimmt zutage. Die Gebete im 1. Clemensbrief und der Didache haben jüdische Wurzeln. Dasselbe ist der Fall in den „Zwei Wegen". Den Hirten hat man (Spitta) — mit Unrecht — als jüdische Schrift zu erweisen gesucht. Dabei waltet doch ein sehr bestimmtes Bewußtsein von dem Gegensatz gegen das Judentum. Nicht Israel, sondern der Kirche gilt das Alte Testament (Barn. 4, 6. 14, 1. 4. 5, 2). Es weissagt, recht verstanden, durchaus auf Christus und die Kirche, sei es in ausdrücklicher Verkündigung, sei es in Anordnungen und Handlungen von bildlicher Bedeutung.[1]) Die scheinbar auf Äußerliches sich beziehenden Vorschriften sind tatsächlich Anweisungen zum rechten christlichen Verhalten (Barn. c. 10 ff.). Nicht Israel, sondern die Kirche ist der eigentliche Weltzweck, um ihretwillen ist die Welt geschaffen (Hermas, Vis. 1, 3, 4 *ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων, ὁ . . κτίσας τὸν κόσμον . . καὶ τῇ ἰδίᾳ σοφίᾳ καὶ προνοίᾳ κτίσας τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν αὐτοῦ, ἣν καὶ ηὐλόγησεν,* vgl. 1, 1, 6; 2, 4, 1). Sie ist das „neue Volk" (Barn. 5, 7). Von ihr, weil ihr Wesen der Geist bildet, wird 2 Clem. 14 gesagt, daß sie, das Weib Christi, vor der Welt geschaffen worden und als der Leib Christi am Ende der Tage erschienen ist.

2. Diese Absolutheit des Christentums beruht aber auf der Größe seines Begründers. Damit, daß sie dies ausspricht, beginnt die Clemenshomilie 1, 1: *οὕτως δεῖ ἡμᾶς φρονεῖν περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ ὡς περὶ θεοῦ, ὡς περὶ κριτοῦ ζώντων καὶ νεκρῶν;* wer gering von ihm denkt, schätzt auch das Heil gering, das er von ihm erwartet. Die Aussagen der apost. Väter über Christus lauten im einzelnen sehr verschieden, ermangeln auch zum Teil dogmatischer Bestimmtheit und Durchsichtigkeit, aber wollen alle seiner Größe

[1]) Vgl. die Praedic. Petri bei Clem. Al. Strom. VI 128 *ἡμεῖς ἀναπτύξαντες τὰς βίβλους ἃς εἴχομεν τῶν προφητῶν, ἃ μὲν διὰ παραβολῶν, ἃ δὲ δι' αἰνιγμάτων ἃ δὲ αὐθεντικῶς καὶ αὐτολεξεὶ τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν ὀνομαζόντων, εὕρομεν καὶ τὴν παρουσίαν αὐτοῦ καὶ τὸν θάνατον καὶ τὸν σταυρὸν καὶ τὰς λοιπὰς κολάσεις πάσας, ὅσας ἐποίησαν αὐτῷ οἱ Ἰουδαῖοι καὶ τὴν ἔγερσιν καὶ τὴν εἰς οὐρανοὺς ἀνάληψιν.*

Ausdruck geben. Die einfachste Gestalt des Bekenntnisses ist: *ὁ θεὸς καὶ . . ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* 1 Clem. 58, 2 oder: *ἕνα θεὸν ἔχομεν καὶ ἕνα Χριστὸν καὶ ἓν πνεῦμα τῆς χάριτος τὸ ἐκχυθὲν ἐφ' ἡμᾶς* 46, 6. Jene Mitteilung des Plinius-briefes X, 96, daß die Christen lobsingen Christo quasi Deo, findet bei allen apost. Vätern, wenn schon in verschiedener Weise, ihre Bestätigung. Damit man in Christi menschlicher Erscheinung sein göttliches Wesen nicht verkenne, nennt ihn Barnabas 12, 10 nicht eines Menschen Sohn, sondern Gottes Sohn. In apologetischem Interesse wird von ihm gesagt, er habe seine Herrlichkeit verhüllt, da das menschliche Auge ihre Strahlen nicht ertragen könne (5, 10). Der Herr selbst ist es, der um unsertwillen geduldet hat (7, 2), wie er auch der Mittler der Weltschöpfung gewesen, den Barnabas Gen. 1, 26 angeredet sieht (5, 5; 6, 12). Fraglich bleibt immerhin, ob der jetzige Text der Didache 10, 6 *ὡσαννὰ τῷ θεῷ Δαβίδ* der ursprüngliche ist. Als den bei der Weltschöpfung mitwirkenden Sohn Gottes bekennt Hermas (Sim. 9, 12, 2 *ὁ μὲν υἱὸς τοῦ θεοῦ πάσης τῆς κτίσεως αὐτοῦ προγενέστερός ἐστιν, ὥστε σύμβουλον αὐτὸν γενέσθαι τῷ πατρὶ τῆς κτίσεως αὐτοῦ*) den, der *ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν τῆς συντελείας φανερὸς ἐγένετο*, um den Eingang in das Reich Gottes zu eröffnen (9, 12, 3). Mit der Verehrung des einen Gottes steht diese göttliche Verehrung Christi für Hermas nicht in Widerspruch, denn in seinem Fleisch hat der Geist, der die Welt geschaffen, Wohnung gemacht (Sim. 5, 6, 5 *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ προόν, τὸ κτίσαν πᾶσαν τὴν κτίσιν, κατῴκισεν ὁ θεὸς εἰς σάρκα ἣν ἠβούλετο*). Weil dies Fleisch sich in seinem Knechtesdienst dem Geist entsprechend bewährte, ist es auch zu gleicher Herrlichkeit mit dem Geist erhoben worden (5, 6, 6 f.). Das besagt nicht im Sinn einer „adoptianischen" Christologie, daß Christus erst durch seine Bewährung göttliche Würde erlangt hätte (Harnack, DG I[4] 211 f.); dem Geiste nach besaß Christus diese schon zuvor. Es handelt sich (Loofs, DG[4] S. 94 f.) um die Betrachtungsweise Christi *κατὰ σάρκα* und *κατὰ πνεῦμα*. Daher sagt auch 2 Clem. 9, 5 von Christus: *ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα ἐγένετο σάρξ*. Nur unvollkommen vermag ein Hermas den Präexistenten vom Geist zu unterscheiden. Vorweltlich ist der Geist bei Gott, in Christus Mensch geworden und in der Kirche wirksam; dennoch ist Christus ein anderer als der Geist in der Kirche. Aus dem Bedürfnis, ihn als Person zu erfassen, wird Christus von Hermas mit dem Engel Michael identifiziert; er schirmt die Kirche wie dieser Israel (Sim. 8, 3, 3; dazu Seeberg[2] I 93 f.).

Christus ist der Fels, auf dem die Kirche erbaut ist und der einzige Zugang in das Reich Gottes (Herm. Sim. 9, 12). Er bringt Erkenntnis der Wahrheit und dadurch das Leben (Barn. 14, 5; 2 Clem. 3, 1; 20, 5). Vorzüglich aber sah man in dem Tod Christi das Heil gegeben. Selbst jenes rote Seil der Rahab Jos. 2, 21 weissagte nach 1 Clem. c. 12 auf das Blut Christi. Aus Liebe hat Jesus Christus nach Gottes Willen sein Blut für (*ὑπέρ*) uns gegeben, sein Fleisch für unser Fleisch, seine Seele für unsere Seele (1 Cl. 49, 6), er ist nun unser hohepriesterlicher Fürbitter (36, 1). Ebenso erklärt der Barnabasbrief, daß Christus, eben um zu leiden erschienen (5, 11 ff.), durch das Opfer seines Todes den Tod zunichte, durch seine Wunde uns lebendig gemacht (7, 2), unsere der Ungerechtigkeit des Irrtums überlieferte Herzen aus dem Tode erkauft hat (14, 5 ff.). „Der Herr hat sein Fleisch in den Tod gegeben, damit wir durch Vergebung der Sünden geheiligt werden" (5, 1).

3. Wie wird durch Christus das Heil zu eigen? „Durch Gottes Willen in Christo Jesu berufen, werden wir nicht durch uns selbst gerecht, noch durch unsere Weisheit oder Erkenntnis oder Frömmigkeit oder die Werke, welche wir vollbracht in Heiligkeit des Herzens, sondern durch den Glauben, durch welchen der allmächtige Gott alle von Ewigkeit her gerecht gemacht hat",[1]) schreibt im Anschluß an Paulus der 1. Clemensbrief. Wenn c. 7 die Sinnesänderung als die eigentliche Wirkung des Heilswerkes Christi erscheint, so ist sie zwar gemeint als die von Gott angenommene (Holl S. 10); doch fällt das Gewicht auf das neue Verhalten, nicht auf das neue Verhältnis (Ritschl S. 284, Wrede S. 98 f.). Daher hebt auch 1 Clem. c. 33 sofort die zum Gutestun verpflichtende Bedeutung der empfangenen Rechtfertigung hervor und betont c. 31 die sittliche Betätigung der Gläubigen des A. T.; Glaube und Gastfreundschaft werden c. 10—12 als christliche Tugenden in eine Parallele gestellt. Die Christen sind (16, 17) *ὑπὸ τὸν ζυγὸν τῆς χάριτος αὐτοῦ* durch Christus *ἐλθόντες;* ihre Aufgabe ist seinen *νόμιμα* und *παραγγέλματα* (49, 1) oder *προστάγματα* (58, 2) nachzukommen. Der Glaube bezieht sich auf Gott als den Offenbarer seines Willens und den gerechten Vergelter (Wustmann S. 10), und durch Erfüllung der

[1]) 32, 3. 4 *πάντες ἐδοξάσθησαν .. οὐ δι' αὐτῶν ἢ τῶν ἔργων αὐτῶν ἢ τῆς δικαιοπραγίας ἧς κατειργάσαντο, ἀλλὰ διὰ τοῦ θελήματος αὐτοῦ. καὶ ἡμεῖς οὖν διὰ θελήματος αὐτοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ κληθέντες οὐ δι' ἑαυτῶν δικαιούμεθα .. ἢ ἔργων ὧν κατειργασάμεθα ἐν ὁσιότητι καρδίας, ἀλλὰ διὰ τῆς πίστεως, δι' ἧς πάντας τοὺς ἀπ' αἰῶνος ὁ παντοκράτωρ θεὸς ἐδικαίωσεν.*

Gebote Gottes und Liebe soll Sündenvergebung erlangt werden.[1]) — Dem Hirten ward die Möglichkeit einer Buße auch für die, welche nach der Taufe gesündigt haben, zum Ausgangspunkte seiner Verkündigung. Ihr sind die Visionen gewidmet, und die Gebote und Gleichnisse werden dem Hermas durch den ihm als Hirten beigegebenen Bußengel offenbart. Der Glaube an den Gott, der alles geschaffen, bildet ihm die Grundlage aller christlichen Tugend,[2]) und er ist für ihn nicht ein bloßes Wissen um den einen Gott, sondern tatsächliche Hinkehr zu ihm. Der Name des Sohnes Gottes[3]) ist das innerlich ins Herz gesenkte Gesetz (Sim. 8, 3, 3), denn er hat von den Sünden gereinigt und die Gebote gegeben.[4]) Es handelt sich dabei wesentlich um eine Kundgebung des fordernden Willens Gottes, aber um eine solche, die ihn zum Herzensinhalt machen will. Vom Sohn Gottes aus erfolgt die Sendung des Bußengels (Vis. 5, 2 [vgl. Titius IV, 185]; Sim. 9, 14, 3). Auf Grund der *πολυσπλαγχνία θεοῦ*, welche den mit Ernst ihre Sünden Bereuenden und von ihnen sich Abkehrenden die Sünden vergibt und den ewigen Lohn schenkt, gilt es alle Geteiltheit des Herzens (*διψυχία*) fahren zu lassen. Dazu ermuntert insbesondere das Gleichnis von dem lebenslustigen Weidenbaum (Sim. 8), dessen zum Teil verdorrte Zweige durch die Wirksamkeit des Bußengels wieder frisch zu grünen beginnen; ebenso können auch manche der aus dem Turm, der die Kirche darstellt (Sim. 9), bereits entfernten Steine wieder ihm eingefügt werden. — Die Clemenspredigt geht aus von dem Hinweis auf das erfahrene Erbarmen (1, 7 *ἠλέησεν γὰρ ἡμᾶς καὶ σπλαγχνισθεὶς ἔσωσεν, θεασάμενος ἐν ἡμῖν πολλὴν πλάνην καὶ ἀπώλειαν, καὶ μηδεμίαν ἐλπίδα ἔχοντας σωτηρίας εἰ μὴ τὴν παρ᾽ αὐτοῦ*) und von der Frage (1, 5): *ποῖον οὖν αἶνον αὐτῷ δώσωμεν ἢ μισθὸν ἀντιμισθίας ὧν ἐλάβομεν;* Sie weiß dann doch nur immer wieder aufzufordern, daß wir, die wir noch nicht fromm sind, fromm werden. Das zu-

[1]) 50, 5 *μακάριοί ἐσμεν εἰ τὰ προστάγματα τοῦ θεοῦ ἐποιοῦμεν ἐν ὁμονοίᾳ ἀγάπης εἰς τὸ ἀφεθῆναι ἡμῖν δι᾽ ἀγάπης τὰς ἁμαρτίας.*

[2]) Mand. 1, 1 Ob. S. 19. Dann *πίστευσον οὖν αὐτῷ καὶ φοβήθητι αὐτόν, φοβηθεὶς δὲ ἐγκράτευσαι. — καὶ ἐνδύσῃ πᾶσαν ἀρετὴν δικαιοσύνης καὶ ζήσῃ τῷ θεῷ, ἐὰν φυλάξῃς τὴν ἐντολὴν ταύτην.*

[3]) Sim. 8, 3, 2 *ὁ δὲ νόμος οὗτος υἱὸς θεοῦ ἐστὶ κηρυχθεὶς εἰς τὰ πέρατα τῆς γῆς.*

[4]) Sim. 5, 6, 2. 3 *ὁ θεὸς . . τὸν λαὸν ἔκτισε καὶ παρέδωκε τῷ υἱῷ αὐτοῦ· καὶ ὁ υἱὸς . . τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν ἐκαθάρισε πολλὰ κοπιάσας . . αὐτὸς . . ἔδειξεν αὐτοῖς τὰς τρίβους τῆς ζωῆς, δοὺς αὐτοῖς τὸν νόμον, ὃν ἔλαβε παρὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ.*

künftige Heilsgut ist hier das treibende Motiv für die christliche Lebensbewährung.

4. Besteht hier das Wesentliche des Heilsstandes in dem Besitz der Verheißungen, so wissen zumeist doch die apostolischen Väter auch von einer gegenwärtigen Gottesgemeinschaft und damit gegebenen Heilsgütern. 1 Clem. 35, 1. 2 lesen wir *ὡς μακάρια καὶ θαυμαστὰ τὰ δῶρα τοῦ θεοῦ. ζωὴ ἐν ἀθανασίᾳ, λαμπρότης ἐν δικαιοσύνῃ, ἀλήθεια ἐν παῤῥησίᾳ, πίστις ἐν πεποιθήσει, ἐγκράτεια ἐν ἁγιασμῷ,* ein gegenwärtiger Heilsbesitz, der dem zukünftig zu erwartenden gegenübergestellt wird. — Sind *δικαιοῦσθαι* und *ἁγιάζεσθαι* für Barnabas Gaben der Heilsvollendung (4, 10; 15, 6 f.), so spricht er doch nachdrücklich es aus, daß des Gläubigen Herz ein Tempel Gottes ist: 4, 11 *γενώμεθα πνευματικοί, γενώμεθα ναὸς τέλειος τῷ θεῷ.* Durch eine neuschöpferische Tat Gottes sind wir es geworden, nachdem wir zuvor eine Behausung der Dämonen gewesen (16, 7).[1] Neuschöpfung zu Gottes Tempel und zum Kindessinn ist der Zweck der Menschwerdung und beruht auf der Vergebung der Sünden: 6, 11 (14. 15) *ἐπεὶ ἀνακαινίσας ἡμᾶς ἐν τῇ ἀφέσει τῶν ἁμαρτιῶν ἐποίησεν ἡμᾶς ἄλλον τύπον, ὡς παιδίων ἔχειν τὴν ψυχήν, ὡς ἂν δὴ ἀναπλάσσοντος αὐτοῦ ἡμᾶς . . . αὐτὸς ἐν σαρκὶ ἔμελλεν φανεροῦσθαι καὶ ἐν ἡμῖν κατοικεῖν. ναὸς γὰρ ἅγιος τῷ κυρίῳ τὸ κατοικητήριον ἡμῶν τῆς καρδίας.* Der Heilsglaube ist zwar für Barnabas wesentlich Heilshoffnung, aber die Glaubenden sind bereits lebendig gemacht (6, 17). — Nach dem Hirten wohnt der Sohn Gottes als Gesetz den Herzen der Christen ein (S. 22). Sie haben den Herrn in sich: Sim. 1, 7 *οἱ δουλεύοντες τῷ κυρίῳ καὶ ἔχοντες αὐτὸν εἰς τὴν καρδίαν.* Mand. 12, 4, 3. 5. Von einem Tragen der *ἅγια πνεύματα* redet Sim. 9, 13 ff. im Sinne einer Einwohnung des Geistes in den Herzen (9, 24, 4; 25, 2; 32, 2; auch Mand. 3, 1. 2; 5, 1, 2 ff.; 2, 5; 10, 2), der unverletzt zu bewahren ist (Sim. 9, 32, 2). Der Sohn Gottes seinerseits trägt in noch ganz anderem Sinn als die ganze Kreatur, die, welche er berufen hat, und die seinen Namen haben und in seinen Geboten wandeln (Sim.

[1]) 16, 8. 9 *λαβόντες τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν καὶ ἐλπίσαντες ἐπὶ τὸ ὄνομα ἐγενόμεθα καινοί, πάλιν ἐξ ἀρχῆς κτιζόμενοι· διὸ ἐν τῷ κατοικητηρίῳ ἡμῶν ἀληθῶς ὁ θεὸς κατοικεῖ ἐν ἡμῖν. πῶς; ὁ λόγος αὐτοῦ τῆς πίστεως, ἡ κλῆσις αὐτοῦ τῆς ἐπαγγελίας, ἡ σοφία τῶν δικαιωμάτων, αἱ ἐντολαὶ τῆς διδαχῆς, αὐτὸς ἐν ἡμῖν προφητεύων, αὐτὸς ἐν ἡμῖν κατοικῶν, τοὺς τῷ θανάτῳ δεδουλωμένους, ἀνοίγων ἡμῖν τὴν θύραν τοῦ ναοῦ, ὅ ἐστιν στόμα, μετάνοιαν διδοὺς ἡμῖν εἰσάγει εἰς τὸν ἄφθαρτον ναόν.*

9, 14, 5). — In dem Abendmahlsgebet der Apostellehre dankt die Gemeinde dafür, daß der Name Gottes in den Herzen der Christen Wohnung gemacht hat: 10, 2 *εὐχαριστοῦμέν σοί, πάτερ ἅγιε, ὑπὲρ τοῦ ἁγίου ὀνόματός σου, οὗ κατεσκήνωσας ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν.* Leben und Erkenntnis und Unsterblichkeit ist durch Christus kund getan: 9, 3; 10, 2 *εὐχαριστοῦμέν σοι . . ὑπὲρ τῆς γνώσεως καὶ πίστεως καὶ ἀθανασίας ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου.*

Wenn Barnabas die Lehre Christi ein „neues Gesetz" nennt, so soll dies nur den Gegensatz zum ATlichen Gesetz aussprechen, denn es ist ein solches *ἄνευ ζυγοῦ ἀνάγκης* 2, 6. Die Didache stellt allen sittlichen Vorschriften die Liebe Gottes und des Nächsten voran. Bei Hermas eröffnet der Glaube und schließt die Liebe die Reihe der Tugenden. Bei Polykarp ist der Glaube die Wurzel des Christenlebens (1, 2; 3, 2 f.), das auf der erfahrenen Gnade beruht (1, 3; 6, 1 f.). Daneben erscheint doch wieder beim Hirten und in der Clemenspredigt das Verhalten des Christen unter dem Gesichtspunkt der Bedingung zur Erlangung des zukünftigen Heils, und gelangt die Einheitlichkeit der sittlichen Lebensbetätigung wie ihre religiöse Wurzel nicht zur Geltung. Daher kann Hermas vom Judentum den Gedanken von über das Gesetz hinausgehenden Leistungen übernehmen. Der Getaufte kann fortan rein leben (Mand. 4, 3, 1 f.). Ja er vermag noch mehr zu tun: Sim. 5, 3, 3 *ἐὰν δέ τι ἀγαθὸν ποιήσῃς ἐκτὸς τῆς ἐντολῆς τοῦ θεοῦ, σεαυτῷ περιποιήσῃ δόξαν περισσοτέραν καὶ ἔσῃ ἐνδοξότερος παρὰ τῷ θεῷ οὗ ἔμελλες εἶναι.* Dagegen findet sich Did. 6 dieser Gedanke nicht.

5. Immer aber ist es die Zugehörigkeit zur Kirche, die am Heil beteiligt und eine Kraft frommen Lebens darreicht (2 Clem. 1, 7. 8). Sie ist eine *ἐκκλησία τῆς ζωῆς* (2 Clem. 14, 1). Die in ihr empfangene Reinigung von Sünden bildet die Grundlage der christlichen Betätigung. Dies zeigt der Hirt, der Vis. 3 das Bild der Kirche in ihrer empirischen Erscheinung, Sim. 9 in ihrer idealen Gestalt vorführt. Im Wasser ist der Turm der Kirche erbaut (Vis. 3, 2, 4 *πύργον μέγαν οἰκοδομούμενον ἐπὶ ὑδάτων*), und zwar, weil auf dem Wasser der gegenwärtige und zukünftige Heilsstand ruht (Vis. 3, 3, 5 *ὅτι ἡ ζωὴ ὑμῶν διὰ ὕδατος ἐσώθη καὶ σωθήσεται*). Die Taufe verleiht Vergebung der frühern Sünden (Mand. 4, 3, 1 *ἑτέρα μετάνοια οὐκ ἔστιν εἰ μὴ ἐκείνη, ὅτε εἰς ὕδωρ κατέβημεν καὶ ἐλάβομεν ἄφεσιν ἁμαρτιῶν ἡμῶν τῶν προτέρων*) und das Leben (Sim. 9, 16, 2 ff.). Ebenso reicht nach Barnabas 11, 11

die Taufe die Reinigung von Sünden und Furcht und Hoffnung auf Jesus dar. Sie ist das „Siegel" als das Unterpfand der Geistesmitteilung (vgl. 2 Clem. 7, 6. R. Seeberg[2] I 121). Das konstituierende Wesen der Kirche bildet der Geist, durch den sie nach 2 Clem. 14, 2 mit Christus präexistiert, wie ja auch ihre Vollendung der Zweck der Welt ist (Vis. 1, 1, 6; 2, 4, 1). Die Buße nach der Taufe bei Hermas ist nicht die Wiederannahme aus der kirchlichen Gemeinschaft Ausgeschlossener. Durch den Dienst von Trägern des Geistes erbaut sich die Kirche. — Unsicher bleibt, ob die Unruhen in Korinth, denen 1 Clem. gilt, durch den Gegensatz charismatisch ausgerüsteter Personen zu den Leitern der Gemeinde bedingt waren (so Wrede). Hermas ist der Prophet der römischen Gemeinde, dazu berufen durch die Visionen, hernach mit der ständigen Aufgabe prophetischen Dienstes an der römischen Gemeinde betraut. Nach der Didache bilden die charismatischen Kirchenämter das Band zwischen den einzelnen Gemeinden: die Apostel als kirchengründende Missionare (11, 3 ff.), die Propheten kirchenbauend. Der Prophet ist der Priester der Christen, Kritik an eines bewährten Propheten Wort Versündigung wider den Heiligen Geist (11, 7 ff.; c. 13). Episkopen und Diakonen haben Anspruch auf Ehrung, weil sie auch den Dienst der Propheten und Lehrer leisten (c. 15). Sein geistiges Verständnis des AT.s weiß Barnabas als eine Gabe des Geistes; will er kein Lehrer sein, so übt er doch den Dienst eines solchen. Den Polykarp rühmt seine Gemeinde als apostolischen und prophetischen Mann (Mart. Polyk. 16, 2). — Wir sahen schon in betreff der apostolischen Zeit, wie dies freie Walten der Charismen mit dem Bestehen einer bestimmten Ordnung des religiösen Lebens sich vertrug. Die an die Synagoge sich anschließenden Gebete der Didache und des 1. Clemensbriefes sind ständige Gemeindegebete (o. S. 17). In irgendwelcher Form muß auch schon ein Taufbekenntnis bestanden haben (vgl. Polyk. 2, 1; 7, 2), denn die seit der Mitte des Jahrhunderts sichtlich vorhandene Taufformel weist auf ältere Wurzeln. Ein Bekenntnis zu Christus bildet dadurch die Voraussetzung für die Zugehörigkeit zur Kirche. Mit den *λόγοι τῆς πίστεως* waren aber auch *ἐντολαὶ τῆς διδαχῆς* verbunden (Barn. 16, 9; c. 18 ff.; Did. 1—5).

Auch eine bestimmte Gestalt der Ausdeutung der alttestamentlichen Schrift hat sich bereits gebildet, die zeigte, wie alles im AT. den Christen gilt, als Mahnung und Vorbild, als Weissagung auf Christus und die Ersetzung des ungläubigen Israels durch die Kirche (o. S. 19; vgl. bes. v. Ungern-Sternberg). Eben deshalb

stand das AT. in höchster Autorität. Schon beruft sich aber auch die Didache auf das geschriebene Evangelium als maßgebende Autorität. Ja der Barnabasbrief zitiert bereits 4, 14 ein im Matthäusevangelium überliefertes Herrnwort (Mt. 22, 14) mit *ὡς γέγραπται;* selbst wenn die solenne Formel dem Herrnwort gelten würde, ein Zeugnis dafür, wie schon jetzt die den Worten des Herrn gewidmete Wertschätzung auf die Schriften übertragen wird, die sie enthalten. Papias gibt schon Erläuterungen der Herrnworte. Er gedenkt dabei seiner Vorliebe für Verwertung der *φωνὴ ζῶσα;* eben dies ein Beweis, daß seine erste Quelle die Schriften mit den Herrnworten sind. Als Zeugen von Christus und seiner Lehre sind die Apostel entscheidende Autorität. „Die Bücher (der Propheten) und die Apostel" werden als solche 2 Clem. 14, 2 namhaft gemacht. Ihre Kenntnis wird vorausgesetzt, offenbar auf Grund gottesdienstlicher Lesung. So sind in der Kirche dieser Zeit neben dem unmittelbaren Walten des Geistes auch aus dem Geist erzeugte, das Evangelium umschließende Schriften und eine mehr oder minder feste Überlieferung von Lehren des Glaubens und christlicher Sitte wirksam.

6. Das ganze Leben aber der Kirche dieser Zeit ist getragen von der lebhaften Parusieerwartung. Nur allgemein lautet die Bitte der römischen Gemeinde, die sich 1, 1 als *παροικοῦσα* bezeichnet (1 Clem. 59, 4): *γνώτωσάν σε πάντα τὰ ἔθνη, ὅτι σὺ εἶ ὁ θεὸς μόνος καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ παῖς σου κ. ἡμεῖς λαός σου.* Dagegen das Abendmahlsgebet in der Didache 9, 4: „Bringe zuhauf deine Gemeinde von den Enden der Erde in dein Reich" und 10, 5 f. „Gedenke, o Herr, deiner Gemeinde, erlöse sie von allem Übel, vollende sie in deiner Liebe und führe sie, die geheiligte, von den vier Himmelsgegenden in dein Reich, welches du bereitet hast. Kommen möge die Gnade und diese Welt vergehen!" Der Schluß der Didache (c. 16) blickt hinaus auf die Verführung und Bedrängnis der letzten Zeit, wo die Welt hingegeben erscheint in die Hand des Ungesetzlichen und viele abfallen, bis nach den ihn ankündenden Zeichen der Herr mit seinen Heiligen in den Wolken erscheint; jetzt, in der letzten Zeit, gilt es vollkommen erfunden zu werden. So auch Barnabas 4, 9. Er verkündigt *τὸ τέλειον σκάνδαλον ἤγγικεν* 4, 3. Schon jetzt ist gesetzlose Zeit, aber noch gefahrbringendere Ärgernisse stehen bevor (4, 9). Der Herr hat die Zeiten abgekürzt, damit sein Geliebter schneller in die Erbschaft eintrete (4, 3). Nach den sechs Jahrtausenden der Welt kommt das siebente als der

große Sabbat und das achte als der neue Anfang (15, 5—9).[1]) In der Hoffnung des Lebens haben Glaube und Liebe ihre Kraft (1, 4. 6). — Die Offenbarungen des Hermas sollen auf das Ende vorbereiten. Deshalb wird noch einmal die Möglichkeit der Buße verkündigt, damit die Gemeinde in freudiger Zuversicht der drohenden antichristlichen Verfolgung begegnen könne. Daher ist auch die angekündigte Buße zunächst nur eine diesmalige, weil jetzt das Ende bevorsteht; nur, daß der Turm noch gebaut wird, die Kirche noch nicht vollendet ist (Vis. 2, 2, 5; 3, 8, 9). Der Zeitpunkt der Parusie ist unbekannt, sagt die Clemenspredigt (20, 2. 3), darum müssen die Gerechten der Frucht ihrer Werke entgegenwarten.

II. Ignatius. 1. Entschiedener als bei den andern apostolischen Vätern gelangt bei Ignatius der religiöse Charakter des Christentums zur Geltung. Hier zeigen sich zugleich auch Ansätze zu einer Theologie. — Für Ignatius beruht das neutestamentliche Heil darauf, daß Gott menschlich erschienen ist (Eph. 19, 3 *θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερουμένου εἰς καινότητα ἀϊδίου ζωῆς*). Christus ist Gott (Eph. 18, 2; Smyrn. 1 *δοξάζων Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν θεόν*); von Ewigkeit ungeworden bei dem Vater, ist er am Ende der Zeiten im Fleisch erschienen (Magn. 6, 1 *ὃς πρὸ αἰώνων παρὰ πατρὶ ἦν καὶ ἐν τέλει ἐφάνη*. Eph. 7, 2 *γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός* (vielleicht *ἐν ἀνθρώπῳ θεός*). Als Menschgewordener ist er der Sohn Gottes (Sm. 1, 1) und das aus dem vorherigen Schweigen Gottes herausgesprochene Wort Gottes (Magn. 8, 2 *ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών*, vgl. Röm. 8, 2 *τὸ ἀψευδὲς στόμα ἐν ᾧ ὁ πατὴρ ἐλάλησεν ἀληθῶς*), der erkennbar gewordene Sinn Gottes (*τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη* Eph. 3, 2. *θεοῦ γνῶσις* Eph. 17, 2). Das ist kein theologischer Monarchianismus, da Ignatius Christum auch dem Geiste nach vom Vater unterscheidet (Smyrn. 3, 3 *πνευματικῶς ἡνωμένος τῷ πατρί*, vgl. Magn. 6, 1). Vielmehr wird in religiöser Intuition der als Sohn Gottes ins Fleisch Gekommene in seiner unmittelbaren Einheit mit dem Vater geschaut, und dabei selbst eine Ausdrucksweise wie das Blut Gottes (Eph. 1, 1) und das Leiden Gottes (Rom. 6, 3) nicht gescheut. Christus ist unser Gott, als der, in dem sich Gott uns zur Gemeinschaft dargegeben. Dem römischen Taufbekenntnis verwandte Formeln (Sm. 1; Trall. 9; Eph. 18, 2; Magn. 11; Polyk. Ad

[1]) 21, 3 *ἐγγὺς ἡ ἡμέρα ἐν ᾗ συναπολεῖται πάντα τῷ πονηρῷ. ἐγγὺς ὁ κύριος καὶ ὁ μισθὸς αὐτοῦ.* 19, 10 *μνησθήσῃ ἡμέραν τῆς κρίσεως νυκτὸς κ. ἡμέρας.*

Phil. 2, 1) lassen erkennen, wie schon ein bestimmtes Bekenntnis zu Christus bei der Taufe im Gebrauch ist.

Mit größtem Nachdruck wird von Ignatius die wirkliche Menschwerdung Christi geltend gemacht. Die Leugnung des Fleisches Jesu vernichtet das Heil und verdammt die Leugner zu einem gespenstischen Dasein (Sm. 2). Dagegen verleiht die Wirklichkeit seines Todes die Freudigkeit zum Martyrium (Sm. 4, 2), und hat die Wirklichkeit seiner Auferstehung seine Jünger zu Todesüberwindern gemacht (Sm. 3, 2) und ist die Grunglage der Auferstehung der Christen (Sm. 2), ja die der Existenz des neuen Gottesvolkes (Sm. 1, 2). Selbst nach seiner Auferstehung ist Christus noch *ἐν σαρκί* (Sm. 3). Auch das einzelne in dem menschlichen Leben und Wirken Jesu, des *καινὸς ἄνθρωπος* (Eph. 20, 1), ist für Ignatius von Bedeutung. Er ist dazu getauft worden, damit er durch sein Blut das Wasser reinige (Eph. 18, 2). In Tod und Auferstehung Christi aber konzentriert sich sein Heilswerk (Philad. Inscr.), die Erlösung aus der Macht des Bösen, wie die Begründung eines neuen Lebens (Eph. 1, 1; 7, 2; Magn. 5, 2). Aus seinem Tod erwächst aber auch das ganze Verhalten des Christen (Sm. 1, 1 *ἐνόησα ὑμᾶς . . καθηλωμένους ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ κυρίου Ἰ. Χρ. . . καὶ ἡδρασμένους ἐν ἀγάπῃ ἐν τῷ αἵματι Χριστοῦ*). Deshalb ist auch das Judentum gegenüber dem Christentum ein alt und sauer gewordener Teig (Magn. 10, 2). Auch die Propheten haben nur durch den Glauben an Christus das Heil (Philad. 5, 2). Auf Christi Kreuzestod und Auferstehung gründet sich das ganze Heil, und aus ihnen ist alle christliche Erkenntnis zu schöpfen (Philad. 8, 2 *ἐμοὶ δὲ ἀρχεῖά ἐστιν Ἰησοῦς Χρ., τὰ ἄθικτα ἀρχεῖα ὁ σταυρὸς αὐτοῦ καὶ ὁ θάνατος καὶ ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ καὶ ἡ πίστις ἡ δι᾽ αὐτοῦ*). Das ist das Auszeichnende des Evangeliums, das Ignatius schon als geschriebenes kennt, gegenüber der ATlichen Offenbarung, daß es Christi Leiden und Auferstehung zum Inhalt hat (Philad. 9, 2 *ἐξαίρετον δέ τι ἔχει τὸ εὐαγγέλιον, τὴν παρουσίαν σωτῆρος, κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ., τὸ πάθος αὐτοῦ καὶ τὴν ἀνάστασιν*). — Durch seinen Geist (Philad. Inscr.) wohnt Christus den Herzen der Gläubigen als Kraft eines neuen Lebens ein (Eph. 15, 3 *πάντα ποιῶμεν ὡς αὐτοῦ ἐν ἡμῖν κατοικοῦντος, ἵνα ὦμεν αὐτοῦ ναοὶ καὶ αὐτὸς ᾖν ἐν ἡμῖν θεὸς ἡμῶν*). An ihn weiß sich Ignatius in jeder Hinsicht gebunden. In Glauben und Liebe ist daher für Ignatius die Einheit mit Gott (Trall. 11, 2) und das Ganze des Christenlebens beschlossen (Eph. 14, 1. 2 *ἐὰν τελείως εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν ἔχητε τὴν πίστιν*

*καὶ τὴν ἀγάπην, ἥτις ἐστιν ἀρχὴ ζωῆς καὶ τέλος· ἀρχὴ μὲν πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη· τὰ δὲ δύο ἐν ἑνότητι γενόμενα θεός ἐστιν. τὰ δὲ ἄλλα πάντα εἰς καλοκἀγαθίαν ἀκόλουθά ἐστιν.* Sm. 6, 1 *τὸ ὅλον ἐστὶν πίστις καὶ ἀγάπη*).

2. Mit dieser Wertung der Begründung des Heils durch Christus hängt die der Kirche als der Stätte des Heils eng zusammen. Man hat seinerzeit irrtümlich Ignatius von dem kirchenpolitischen Interesse, den monarchischen Episkopat zur Anerkennung zu bringen, bestimmt gedacht (Baur). Er setzt diesen vielmehr in Kleinasien überall voraus, schweigt auch über Kompetenzen des Bischofs rechtlicher Art. Aber er ermahnt die einzelnen Gemeinden eindringlich, sich um den Bischof zu sammeln wie die ganze Kirche um Christus; des Bischofs Teilnahme wird daher für alle kultischen Handlungen gefordert (Smyrn. 8, 2 *ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω· ὥσπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία*). Was aber der Kirche die Apostel sind, das soll das Presbyterium den einzelnen Gemeinden sein (Philad. 5, 1 *προσφυγὼν τῷ εὐαγγελίῳ ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ καὶ τοῖς ἀποστόλοις ὡς πρεσβυτερίῳ ἐκκλησίας.* Magn. 6, 1). Durch diesen Anschluß an das dreifache Amt soll den vornehmlich von der Häresie drohenden Gefahren gewehrt werden. So sehr aber besonders der Bischof, auch religiös (z. B. Eph. 6, 1 *τὸν . . ἐπίσκοπον . . ὡς αὐτὸν τὸν κύριον δεῖ προσβλέπειν*), gewertet wird (Sm. 8, 2), so beschränkt sich doch seine Bedeutung auf die einzelne Gemeinde. Nur das gemeinsame Verhältnis zu Christus begründet die Einheit der ganzen Kirche. Sie wird durch die Bezeichnung *καθολικὴ ἐκκλησία* der einzelnen Gemeinde gegenübergestellt. Erst im Bericht über das Martyrium Polykarps (Inscr.) wird so die orthodoxe Kirche im Gegensatz zur häretischen bezeichnet. Die in Christus gegebene Einheit der Kirche sieht Ignatius auch durch das Abendmahl gewährleistet (Philad. 4 *μία γὰρ σάρξ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ. καὶ ἓν ποτήριον εἰς ἕνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ*). Dies Abendmahl ist das Fleisch Christi, das für unsere Sünden gelitten hat und durch die Güte des Vaters auferweckt ist (Sm. 7, 1). Es vermittelt daher zugleich tatsächlich das Heil als *φάρμακον ἀθανασίας* (Eph. 20, 2 *ἕνα ἄρτον κλῶντες, ὅς ἐστιν φάρμακον ἀθανασίας*). Geht doch von Christus ein belebender Hauch der Unsterblichkeit auf seine Kirche aus (Eph. 17, 1), durch die daher die Gottesgemeinschaft erlangt wird.

## § 7. Die Anfänge einer christlichen Glaubenslehre in der neuen Philosophie der Apologeten des zweiten Jahrhunderts.

Ausgaben der griechischen Apologeten von Maranus, Paris 1742, und von v. Otto, 9 Bde., 1842—1872, Bd. 1—5³ 1876 ff. Die Apologie des Aristides von Rend. Harris (Texts and Studies) 1891. R. Seeberg (in Zahn, Forsch. z. Gesch. d. ntl. Kanons V), Erl. 1893, und von E. Hennecke (in Gebh.-Harnack, Texte u. Unters. 4, 3), Lpz. 1893; Tatian und Athenagoras von Ed. Schwartz (TU 4, 1. 2), Lpz. 1888. 1891; Aristides und Athenagoras von J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten, Lpz. u. Berl. 1907 (mit Kommentar); Acta martyrum sel. von O. v. Gebhardt, Berl. 1902; Justins Ap. auch von Krüger, Quellenschriften³ 1904; Rauschen, Florileg. patristicum 1905.

Literatur: S. auch zu § 6. M. v. Engelhardt, Das Christentum Justins d. M., Erl. 1878. A. Harnack, Die Überlieferung der griech. Apologeten, TU 1, Lpz. 1882. H. Veil, Justins Rechtfertigung des Christentums, Straßb. 1894. A. F. Feder, Just. d. M. Lehre von J. Chr., Freib. 1906. W. Steuer, Die Gottes- und Logoslehre des Tatian, Lpz. 1893. A. Pommrich, Die Gottes- und Logoslehre des Theophilus von Antiochien und Athenagoras von Athen, Lpz. 1904. R. Kühn, Der Octavius des Minucius Felix, Lpz. 1882. H. Windisch, Die Theodizee der christl. Apologeten, Lpz. 1906. O. Zöckler, Gesch. d. Apologie des Christentums, Gütersl. 1907. Puech, Les apologists grecs, Par. 1912. A. Hauck, Apologetik in d. alten Kirche, Lpz. 1918.

Verloren sind die an die Heiden gerichteten Apologien des Quadratus (nach Eusebius für Hadrian bestimmt), des Claudius Apollinaris (an Marc Aurel, dazu eine Schrift an das heidnische Volk), Miltiades (an die Kaiser und eine an das heidnische Volk) und Melito (ein Fragment bei Euseb., KG 4, 13. 26). Die unter Melitos Namen überlieferte Apologie ist wohl von Hause aus syrisch, vielleicht von Bardesanes. — Antijüdisch war der Dialog des Jason und Papiscus, nach Maximus Confessor von Ariston von Pella; ebenso eine Apologie des Miltiades.

Erhalten sind: Die Apologie des Aristides an Antoninus Pius, in syrischer Übersetzung, ein Teil auch griechisch in der Erzählung von Barlaam und Joasaph. Die Apologie Justins an Marc Aurel (Justins sog. 2. Apologie ist ein Anhang der ersten) und sein ursprünglich in zwei Bücher geteilter Dialog mit dem Juden Tryphon. Vielleicht ist auch De monarchia von ihm wirklich verfaßt; aber nicht die kleine Schrift *Πρὸς Ἕλληνας*. Fragmente sind von seiner Schrift De resurrectione erhalten. — Tatians Schrift *Πρὸς Ἕλληνας* (155—165), des Athenagoras *Πρεσβεῖα περὶ Χριστιανῶν* und *Περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν* und die drei Bücher des Theophilus Ad Autolicum. Die Cohortatio Pseudojustins aus d. 1. Hälfte d. 3. Jhd. (Hippolyt?, Julius Afrik.?). Trotz verwandter Züge mit der Aristidesapologie ist der Brief an Diognet vielmehr dem 3. Jahrh. zuzuweisen. Hierher aber gehört die Apologie des Apollonius in den Akten von dessen Martyrium. — Jünger ist die Apologie in den Akten des Pionius. — Der lateinische Octavius des Minucius Felix hat Beziehungen zu den apologetischen Schriften Tertullians. Über des Clemens Alexandrinus *Λόγος προτρεπτικός* und des Origenes Contra Celsum s. u. § 13, über die Lateiner Arnobius, Lactanz, Commodian u. a. § 14.

1. Aus der Missionspraxis der Kirche sind die Anfänge ihrer Theologie erwachsen, wie besonders die Praedicatio Petri und Aristides zeigen. Aber auch, daß die sie umgebende Welt sie anfeindete und verfolgte, nötigte die Kirche, in apologetischen Darlegungen die Wahrheit und das Recht des Christentums mit den Mitteln der Wissenschaft zu erweisen. Für sich selbst empfand sie zunächst dieses Bedürfnis noch nicht; vgl. Justin, De resurr. *εἰ γὰρ πρὸς πιστούς, αὔταρκες ἦν ἀποκρίνεσθαι τὸ ὅτι πεπιστεύκαμεν.* Eine Rücksichtnahme auf das heidnische Verständnis ergab sich bei dieser Verteidigung von selbst. Aber auch die eigene Denkweise der Apologeten war noch durch die Anschauungen bestimmt, die ihr heidnisches Vorleben, ihr Bildungsgang und ihre griechische Umgebung mit sich brachte. In ihrer Überzeugung Christen, unterstehen sie doch in ihrem Denken den Einflüssen der hellenischen Popularphilosophie. Freilich in verschiedenem Maße. Den einen war die Philosophie mehr die Vorstufe der christlichen Erkenntnis (Justin, Ap. II, 13 *οὐκ ἀλλότρια τοῦ Χριστοῦ* sind Platos Lehren, *ἀλλ' ὅτι οὐκ ἔστιν πάντῃ ὅμοια*), die andern empfanden den Gegensatz in seiner ganzen Stärke. Jenen war das Christentum die wahre, weil geoffenbarte und darum göttlich gewisse Philosophie, für diese stand es im Gegensatz zur Philosophie, etwa als die Philosophie der Barbaren (Tatian, Tertullian). Doch bleibt schließlich dieser Unterschied nur ein relativer: denn auch den ersteren war das Christentum Philosophie, weil die heidnische es in Wirklichkeit nicht ist (vgl. Harnack, DG I⁴ 505 f. 513 f.), und auch die letzteren suchten das Christentum mit den Mitteln der Philosophie als vernünftig zu erweisen. Ihnen allen ist es die höchste und die göttlich verbürgte Wahrheit. Daher besteht trotz aller Differenzen eine weitgehende Übereinstimmung unter allen Apologeten. Sie verwenden in ihrer Polemik (vgl. Geffcken) das Erbe der jüdischen Apologetik, die ihrerseits wieder viel von den Ausführungen der hellenischen Philosophie entlehnt hatte, aber auch diese Philosophie selbst, zumeist wohl solches, was allgemeiner Besitz der Gebildeten geworden war.

2. Das Wesen des Christentums bestimmen sie als Lehre von dem allein wahren Gott, vom tugendhaften Leben oder der Gerechtigkeit, und von der Belohnung des Guten und Bestrafung des Bösen. Diese Lehre ist verbürgt durch die — ihrerseits durch die Weissagung der Propheten erwiesene — Gottessohnschaft Christi, der diese Wahrheit offenbart hat; daher ist der Glaube an Christus das Fundament der Frömmigkeit. Dies die

namentlich durch Justin entwickelten Gedanken der Apologeten (vgl. v. Engelhardt).[1]

Die durch Christus erschlossene Erkenntnis Gottes zeigt vor allem seine **Geistigkeit** (vgl. Praed. Petri bei Clemens Strom. VI, 39).[2] Den richtigen Gottesbegriff hat freilich auch der Philosoph, aber nur der Christ kennt den wirklichen Gott (Justin, Dial. 3). Gott wird von den Apologeten in seiner Weltbeziehung als der Ewige und Allmächtige erfaßt, daher als die geistige Ursache der Welt. Nur durch die Betonung der Allmacht Gottes, welche die Welt aus dem Nichts ins Dasein gerufen, wird der heidnische Gottesbegriff überboten; Liebe und Gnade treten in Gott zurück. — Neben Gott werden der Sohn und Geist verehrt, beide bei Justin nicht in dem strengen Sinne Gott wie es der Vater ist.[3] Bei **Justin** ist die Kennzeichnung des Sohnes als Logos vorzüglich Mittel zur Rechtfertigung der Verehrung Christi als der Vernunftkraft, die die Welt geschaffen hat und durchwaltet. Bei der Erörterung des Verhältnisses des Sohnes zum Vater im Dialog bedient sich daher Justin ihrer nur wenig. Durch die Bezeichnung als Logos will Justin Christus als den charakterisieren, in dem alle vernünftige Erkenntnis beschlossen ist.[4] Als den Logos (*ὁ πᾶς λόγος, τὸ λογικὸν τὸ ὅλον* Ap. II, 10) stellt er ihn gegenüber den *σπέρματα τοῦ λόγου*, die als Vernunft allen Menschen, den heidnischen Weisen, wie den alttestamentlichen Propheten, innewohnen (*τὸ ἔμφυτον παντὶ ἀνθρώπῳ σπέρμα τοῦ λόγου*, Ap. II, 8). Dieser Logos[5] ist als *πρῶτον*

---

[1] Ganz ähnlich aber auch schon Aristides: 15 *γινώσκουσι τὸν θεὸν κτίστην καὶ δημιουργὸν τῶν ἁπάντων . . . ἔχουσι τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν ταῖς καρδίαις κεχαραγμένας καὶ ταύτας φυλάττουσι, προσδοκῶντες ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος.* Vgl. Theoph. III, 9.

[2] *εἷς θεός . . ὁ ἀόρατος, ὃς τὰ πάντα ὁρᾷ, ἀχώρητος, ὃς τὰ πάντα χωρεῖ, ἀνεπιδεής, οὗ τὰ πάντα ἐπιδέεται καὶ δι' ὅν ἐστιν. ἀκατάληπτος, ἀέναος, ἄφθαρτος, ἀποίητος, ὃς τὰ πάντα ἐποίησεν λόγῳ δυνάμεως αὐτοῦ.*

[3] v. Engelhardt S. 146; die Einfügung der Engel in die trinitarische Formel Ap. I, 6 will nur alles namhaft machen, was Gegenstand der Verehrung der Christen ist.

[4] Vgl. Pfleiderer, Urchristentum II, 640: Jesus ist für Justin „die volle konzentrierte Offenbarung desselben göttlichen Prinzips, das sich teilweise schon in der Weisheit und Tugend vorchristlicher Heroen geoffenbart hatte, und dessen Keimkräfte dem menschlichen Geschlecht überhaupt eingeboren sind (II, 8. 10. 13)".

[5] Dial. 56 *θεὸς ἕτερός ἐστι τοῦ τὰ πάντα ποιήσαντος θεοῦ, ἀριθμῷ ἀλλὰ οὐ γνώμῃ.* Dial. 128 nicht nur dem Namen nach, sondern *ἀριθμῷ ἕτερόν τι ἐστίν.*

γέννημα τοῦ θεοῦ Ap. I, 21 zum Zweck der Weltschöpfung aus Gott hervorgegangen (Dial. 61 γεγέννηκε δύναμίν τινα ἐξ ἑαυτοῦ λογικὴν und 62 τὸ ἀπὸ τοῦ πατρὸς προβληθὲν γέννημα), jedoch nicht κατὰ ἀποτομήν in Trennung vom Wesen des Vaters Dial. 128. Die späteren Apologeten unterscheiden schärfer zwischen dem Sein des Logos in Gott und seinem Hervorgehen aus Gott als Mittler der Weltschöpfung. So schon Tatian c. 5. Gott, anfangs allein, hatte doch durch eine λογικὴ δύναμις die Kraft (ὑπόστασις) des Alls, das Prinzip aller Dinge in sich. Als Anfang der Welt ist der Logos aus dem Vater herausgetreten, und zwar durch Abteilung (κατὰ μερισμόν) nicht durch Lostrennung (κατ' ἀποτομήν), so daß sein Ursprung dadurch so wenig ärmer geworden ist, wie ein Licht es wird durch das Anzünden eines neuen. Nach Athenagoras hat Gott von Anfang den Logos in sich, da er sonst ja ἄλογος, vernunftlos, wäre; erst aber behufs der Weltschöpfung ist der Logos aus Gott herausgetreten (c. 10 πρῶτον γέννημα . . οὐχ ὡς γενόμενον, ἐξ ἀρχῆς γὰρ ὁ θεὸς νοῦς ἀΐδιος ὢν εἶχεν αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ τὸν λόγον, ἀϊδίως λογικὸς ὤν).[1] Theophilus wendet auf dies Sein des Logos in Gott und sein Heraustreten aus Gott die Unterscheidung an von λόγος ἐνδιάθετος und λόγος προφορικός: II 22 τὸν λόγον τὸν ὄντα διὰ παντὸς ἐνδιάθετον ἐν καρδίᾳ θεοῦ. πρὸ γάρ τι γίνεσθαι τοῦτον εἶχεν σύμβουλον ἑαυτοῦ νοῦν καὶ φρόνησιν ὄντα. ὁπότε δὲ ἠθέλησεν ὁ θεὸς ποιῆσαι ὅσα ἐβουλεύσατο, τοῦτον τὸν λόγον ἐγέννησεν προφορικόν, πρωτότοκον πάσης κτίσεως, οὐ κενωθεὶς αὐτὸς τοῦ λόγου ἀλλὰ λόγον γεννήσας καὶ τῷ λόγῳ αὐτοῦ διὰ παντὸς ὁμιλῶν.[2] Er redet auch von einer τριάς (II 15). Man versuchte nun mit Hilfe des Logosbegriffs das durch die Gottheit Christi im Verhältnis zur Einheit Gottes gegebene Problem zu lösen.

3. Als Logos Gottes hat Christus die rechte und volle Erkenntnis Gottes und seines Willens mitgeteilt. Christus hat uns durch sein Blut erlöst, er ist als Fluch erschienen (Just., Dial. 96),

[1]) Die Gotteserkenntnis, nach der die Christen verlangt, ist τὸν ὄντως θεὸν καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ λόγον εἰδέναι, τίς ἡ τοῦ παιδὸς πρὸς τὸν πατέρα ἑνότης, τίς ἡ τοῦ πατρὸς πρὸς τὸν υἱὸν κοινωνία, τί τὸ πνεῦμα, τίς ἡ τῶν τοσούτων ἕνωσις καὶ διαίρεσις ἑνουμένων, τοῦ πνεύματος τοῦ παιδὸς τοῦ πατρός (c. 12).

[2]) Neu war in dieser Logoslehre nur „die bewußt persönliche Fassung des Logos" (Seeberg, DG² I, 275). Die Gefahr bei dieser Übertragung der Offenbarung in die Denkweise der Zeit war die, das Heilswirken Christi zu reduzieren (ebd.).

um uns, die Verfluchten, zu erretten; aber seine eigentliche Gabe bleibt seine Lehre. Durch sie hat er die rechte geistige Erkenntnis Gottes, des Vaters des Alls, gebracht und den Betrug der Dämonen aufgedeckt. Was die Philosophen nur teilweise und auch die Propheten noch nicht vollkommen gelehrt, ist durch ihn in absoluter und allen zugänglicher Weise kund getan. Dies gilt auch von der Gerechtigkeit, über die er unterwiesen. Er hat das neue und vollkommene Gesetz geoffenbart (Justin, Dial. 12. 14. 18). Diese Bezeichnung bedeutet zunächst den Gegensatz zum mosaischen Gesetz; nicht wie jenes gibt es äußerliche Vorschriften, sondern es verlangt wirklich sittliche Leistungen (v. Engelhardt S. 249 ff.). Es lehrt in der Gemeinschaft mit Gott zu leben: *ἐγγὺς θεῷ βιοῦν*. Das Vermögen zu solcher Gerechtigkeit besitzt der Mensch — nur daß er über sie unterrichtet werden muß —; hat er doch von Gott die logischen Kräfte empfangen. In seiner geistigen Beanlagung ist ihm die sittliche Freiheit als unverlierbares Gut verliehen (Justin, Apol. 1, 28. 43; 2, 7).[1] Die faktische Allgemeinheit der Sünde ist keine absolute[2]) und beruht auf der kreatürlichen Beschränktheit des Menschen und auf der Verführung von seiten der Dämonen. Evangelium aber ist dies neue Gesetz Christi, weil es über das Wesen der wahren Gerechtigkeit unterrichtet, zugleich aber auch in der Taufe Vergebung der Sünden darreicht und den Gerechten den Lohn des ewigen Lebens verheißt. Glaube an die Lehre Christi, Reue über die vergangenen Sünden und ein sündloses Leben sind die Forderungen dieses neuen Gesetzes.

Wer sich aber so in Gerechtigkeit bewährt hat, dem wird im zukünftigen Leben der Lohn des Seins bei Gott (*συνουσία σὺν θεῷ*) zuteil (v. Engelhardt S. 201 ff.). Schon auf Erden unvergänglich geworden durch Erkenntnis und Tugend, gelangt er dereinst zu gottähnlichem Dasein in der völligen Unvergänglichkeit. Durch den Tod, scheinbar das größte Übel, wird er dessen ledig, woran die Vergänglichkeit haftet (vgl. Theoph. II, 26). Die Auferstehung des Leibes haben Justin und Athenagoras auch in besonderen Schriften ver-

[1]) II, 7 *αὐτεξούσιον τό τε τῶν ἀγγέλων γένος καὶ τῶν ἀνθρώπων τὴν ἀρχὴν ἐποίησεν ὁ θεός . . . γεννητοῦ δὲ παντὸς ἥδε ἡ φύσις, κακίας καὶ ἀρετῆς δεκτικὸν εἶναι· οὐ γὰρ ἂν ἦν ἐπαινετὸν οὐδὲν αὐτῶν, εἰ οὐκ ἂν ἐπ' ἀμφότερα τρέπεσθαι καὶ δύναμιν εἶχε.* Theoph. II, 27: Wie der Mensch durch Ungehorsam den Tod auf sich herabgezogen, so kann er durch Gehorsam das ewige Leben ererben.

[2]) Doch Justin, Dial. 95 *πᾶν γένος ἀνθρώπων εὑρεθήσεται ὑπὸ κατάραν ὂν κατὰ τὸν νόμον Μωυσέως.*

fochten. Justin bekennt sich auch Dial. 80 zur Lehre von dem Millennium, obwohl er davon weiß, wie auch orthodoxe Lehrer sie verneinen.

4. Somit unterstehen diese Apologeten den Einwirkungen der Zeitphilosophie, wenn sie den Inhalt ihres Christenglaubens denkend entwickeln. Aber, was sie lehren, ist ihnen durch Christus verbürgte Wahrheit und mit seiner als Erlöser erfaßten Person verbunden; Christus selbst wird den Seinen geben, was er ihnen verheißen (Harnack[4] I, 544). Auch wirkt bei ihren Darlegungen mit die Rücksichtnahme auf die Gedankenwelt der außerchristlichen Leser (vgl. z. B. Tertullians Apologeticum mit seinen anderen Schriften). Justins Dialog gibt dem Gedanken der Erlösung durch Christus bestimmteren Ausdruck als seine Apologie. Dial. 45 heißt es von Christus *γεννηθῆναι σαρκοποιηθεὶς ὑπέμεινεν, ἵνα διὰ τῆς οἰκονομίας . . ἄγγελοι καταλυθῶσι καὶ ὁ θάνατος καταφρονηθῇ.* Vgl. Dial. 34. 134, bes. 100 die Gegenüberstellung von Eva und Maria: wie jene durch Ungehorsam den Tod geboren hat, so ist diese durch gläubigen Gehorsam das Mittel geworden zur Besiegung der Schlange und des Todes. Irenäus aber teilt Adv. haer. IV, 6, 2 ein Fragment aus Justin mit: unigenitus filius venit ad nos suum plasma in semet ipsum recapitulans. Somit besaß also Justin ein Verständnis dessen, daß das Christentum in erster Stelle Religion der Erlösung ist, und zeigt er, daß er nicht nur dem Leben, sondern auch der Erkenntnis nach ein Christ war. Er hat sich dabei offenbar an eine schon vorhandene kirchliche Tradition angeschlossen.

Diese Erkenntnis des Christentums als Erlösungsreligion zusammenhängender auszugestalten, nötigte die Bedrohung von seiten der Häresie, insbesondere der Gnosis, die das Christentum in jenen Synkretismus hineinzuziehen suchte, der durch das Aufeinanderwirken der verschiedenen Religionen und religiösen Formen und Vorstellungen besonders in Vorderasien sich ausgebildet hatte.

---

# Die Herausbildung eines kirchlichen Dogmas im Gegensatz zur Häresie.

## § 8. I. Judenchristliche Gestaltungen.

Die Quellen s. u. § 9. Literatur: Die Lehrbücher der bibl. Theol. NT.s. Th. Zahn, Gesch. d. ntl. Kanons, Erl. u. Lpz. 1888—1892. A. Hilgenfeld, Judentum und Judenchristentum, Lpz. 1886. W. Brandt, Die mandäische

Religion, Lpz. 1889, Jahrbb. für prot. Theol. 1892, 405 ff. und die Mandäer, Amsterd. 1915 (hrsg. von D. Völter). A. v. Harnack, DG[4] I, 310 ff.; Gesch. d. altchristl. Lit. II 2, 518 ff. H. Waitz, Die Pseudoklementinen, TU 25, 1904. G. Hoennicke, zu § 6. Alfr. Schmidtke, Neue Fragmente u. Untersuchungen zu den judenchristl. Evangelien (TU), Lpz. 1911. (Führt alle Angaben über die Nazarener auf Apollinaris von Laodicea zurück). W. Bousset, D. Religion der Mandäer, Theol. Rundschau 1917, S. 185 ff.

1. Nur ohne bestimmte Abgrenzung läßt sich von einem judenchristlichen Gnostizismus sprechen, denn gerade in den Anfängen der christlichen Gnosis überhaupt findet sich ein nicht geringer jüdischer Einschlag. So starke Wirkungen ferner vom Judentum auf die älteste Kirche ausgegangen sind, so gering ist der Einfluß jenes Judenchristentums auf sie gewesen, das sich gegen ein gesetzesfreies Heidenchristentum ablehnend verhielt. Zumal seit dem Barkochbakrieg war die jüdische Christenheit zum Teil lokal isoliert und auf das Aramäische beschränkt. Justin (Dial. 47) unterscheidet solche Judenchristen, die bei eigener Gesetzesbeobachtung doch die Freiheit der Heidenchristen vom Gesetz anerkennen, also den Standpunkt der Urgemeinde einhalten, und solche, die auch von den Heidenchristen die Beobachtung des Gesetzes fordern; diese leugneten, wie es scheint, auch die Präexistenz Christi (Harnack, DG[4] I, 320). Jene werden es sein, die Hieronymus (ep. 112, 13; In Es. 9, 1) als in Peräa und Cölesyrien wohnend schildert (vgl. Zahn II, 648 ff.); sie hatten nur ein aramäisches, dem des Matthäus verwandtes Evangelium, erkannten die Geburt Jesu von der Jungfrau und den Apostolat des Paulus an. Werden sie gelegentlich mit dem ursprünglichen Christennamen Nazaräer (Apg. 24,5),[1]) so doch gewöhnlich wie die Judenchristen überhaupt Ebioniten genannt. Regelmäßig heißen so die der Heidenkirche zumeist allein bekannten häretischen Judenchristen, die ein griechisches Evangelium besaßen (Zahn II, 724 ff.), auch, obwohl wenig erfolgreich, Proselyten zu machen suchten.[2])

2. Ungleich bedenklicher war für die Kirche jenes Judenchristentum, das synkretistische Anschauungen aus von heidnischen reli-

[1]) Hier., Ep. 112, 13 usque hodie per totas orientis synagogas inter Iudaeos haeresis est, quae dicitur Minaeorum et a Pharisaeis nunc usque damnatur, quos vulgo Nazaraeos nuncupant, qui credunt in Christum filium Dei natum de virgine . . . legis caerimonias Christi evangelio miscuerunt et sic nova confessi sunt, ut vetera non omitterent.

[2]) Harnack unterscheidet nur gnostische und nicht gnostische Judenchristen, die ersteren charakterisiert gegenüber der heidenchristlichen Gnosis, daß sie die reine AT.liche Religion lehren und die nationale Bedeutung Israels erhalten wollen, DG[4] I, 324. 326.

giösen Bildungen beeinflußten jüdischen Kreisen überkommen hatte und theosophische Spekulationen pflegte. Gegen die Vertreter eines solchen Judenchristentums wendet sich der Kolosserbrief. Sie empfahlen eine Askese, die dem Einfluß böser Geistmächte entziehen sollte und an das Gesetz sich zwar anlehnte durch Beobachtung jüdischer Feiertage, aber durch Enthaltung von Speisen und Getränken darüber hinausging Kol. 2, 16 (vgl. Zahn, Neutest. Einl.[3] S. 331 f.). Verwandter Art scheint ein Teil der Irrlehrer der Pastoralbriefe gewesen zu sein. Allerdings wird ihnen in erster Stelle nicht eigentlich falsche Lehre vorgeworfen, sondern eine Zurückstellung der sittlichen Grundwahrheiten gegenüber einem für die praktische Haltung des Lebens unfruchtbaren Scheinwissen. Sie sind zumeist Juden Tit. 1, 10, disputiersüchtig, wollen *νομοδιδάσκαλοι* sein 1 Tim. 1, 7, entnehmen dem Pentateuch Genealogien und Fabeleien 1 Tim. 1, 4. 4, 7; Tit. 3, 9 und allerlei Aufstellungen über rein und unrein Tit. 1, 15. Von ihnen scheinen sich die eigentlichen Irrlehrer der Pastoralbriefe zu unterscheiden 1. Tim. 1, 19 f.; 2 Tim. 2, 17 f. — Im Johannesevangelium erscheinen solche bestritten, die die Person des Täufers hervorheben und die absolute Bedeutung Christi verkennen. Es ist doch sehr fraglich, ob hier an judenchristliche Gnostiker zu denken ist; dem Kerinth scheint erst nachträglich Judenchristliches zugeschrieben worden zu sein. Bei Ignatius (Ad Magn. 8 ff. Philad. 6. 9) bleibt es unsicher, ob die von ihm bestrittenen Judaisten mit den Doketen identisch sind (so Zahn, Ignat. v. Ant. S. 326 f.). Die Mandäer, deren Benennung als Nazaräer sie als Judenchristen kennzeichnet, huldigten dennoch einem schroffen Antijudaismus. Ihr Ursprung nach Lidzbarski (s. zu § 9) eine Taufsekte im Gebiet des Jordans. Nach Bousset hat sich auf diese ältere Schicht eine jüngere (babylonisch-)persischen Ursprungs aufgebaut, und zwar in Mesopotamien.

In der späteren Zeit begegnet ein solches Judenchristentum in den Elkesaiten des Hippolyt (Refut. IX, 13 ff.) und Origenes und den „Ebioniten" des Epiphanius (wie es mit Symmachus sich verhält — Harnack[4] I, 327, A. 1 — steht dahin). — Die Elkesaiten glaubten in einem geoffenbarten Buch eine Gotteserkenntnis zu besitzen, die über die durch Christus — der auch ihnen der Sohn Gottes war — erschlossene hinausging. Hippolyt berichtet von der Wirksamkeit eines Alkibiades um 220 in Rom, der aus dem Buch Sündenvergebung (nach der Taufe) allen Christen verkündigte, die sich unter bestimmten Gebeten Waschungen unterzogen. Dabei wurde

Einhaltung des Gesetzes (*νόμου πολιτεία*, also Beschneidung und Sabbatfeier) gefordert, Paulus verworfen. Christus sei wiederholt Mensch geworden. — Die Ebioniten des Epiphanius beobachteten eine asketische Haltung, durch Verwerfung der Ehe und des Fleischgenusses. Der Opferkult erscheint hier abgetan (haer. 30, 16 sagt Jesus: *ἦλθον καταλῦσαι τὰς θυσίας, καὶ ἐὰν μὴ παύσεσθε τοῦ θύειν, οὐ παύσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ ὀργή*) und das Prophetentum verworfen. Schriften, die ähnliche Anschauungen vertraten, sind verwertet in den pseudoclementinischen Homilien und Rekognitionen. Nicht nur diese Romane selbst, sondern auch ihre Vorlage, die *Περίοδοι Πέτρου*, sind katholisch. Aber in dieser Vorlage sind judenchristlich-gnostische Kerygmen des Petrus benutzt. Deren judenchristlicher Charakter zeigt sich in der Betonung des einen Gottes, des Weltschöpfers, der nach seiner Gerechtigkeit einem jeden vergilt (Rec. II, 36 Unus est Deus idemque conditor mundi, iustus iudex et unicuique pro actibus suis quandoque restituens). Auf die Beschneidung und Opfer ist verzichtet (Recogn. 5, 34), die Ehe geboten (Hom. 3, 68), ebenso vegetarische Nahrung (Hom. 12, 6) und häufige Waschungen (Hom. 9, 23). Christus ist der Wiederhersteller des wahren Mosaismus. Die Sophia, das Prinzip der Welt und der Weltentwicklung, ist zugleich der Geist der wahren Prophetie, deren erste Erscheinung Adam im Gegensatz zu der von Eva beginnenden falschen Prophetie. Die letzte Erscheinung des Adam Kadmon ist Christus, Sohn Gottes, jedoch, weil geworden, nicht Gott (Hom. 16, 15 f.). Auf den stoischen Charakter der Pseudoclementinen hat Harnack (I, 333) hingewiesen. Die Bedeutung aber dieses judenchristlichen Gnostizismus besteht in seiner Einwirkung auf die Entstehung des Mohammedanismus.

## § 9. II. Die heidenchristliche Gnosis.

Quellen: 1. Gnostische. Der Brief des Ptolemäus an die Flora bei Epiphanius haer. 33; vgl. Harnack, Sitz.ber. d. Berl. Akad. 1902 und in Lietzmanns Kleinen Texten. Gnostische Werke in koptischer Sprache: Ein Werk wahrscheinlich der Sethianer-Archontiker, beide Bücher Jeû und die Pistis Sophia, herausg. von Carl Schmidt, TU 8 und 1905. Ferner apokryphe Apostelgeschichten ed. Lipsius-Bonnet 1898. 1904 (übers. in Neutest. Apokryphen u. Pseudepigraphen von E. Hennecke, 1904), auch Überarbeitungen alttest. Apokryphen. W. Brandt, Mandäische Schriften, 1893. M. Lidzbarski, D. Johannesbuch der Mandäer, 2 Bde. 1905. 1915. Preuschen u. E. Klostermann zu § 6. C. Schmidt in Philothesia Kleinert gew., Berl. 1907. Unsicher ist noch, ob die „Oden Salomos" (Flemming TU 35, 4 [1910] Ungnad u.

Staerk, Kl. Texte 64 [1910]) gnostisch sind. — 2. Kirchliche. Verloren sind die Schriften des Agrippa Kastor (Eus. 4, 7), Justins Syntagma und Schrift gegen Marcion; das Werk des Hegesippus. Unter den erhaltenen sind die wichtigsten: Irenäus, Adv. haereses ll. V; die Stromateis des Clemens Alex., bes. Buch 8; Tertullians antignostische Schriften; des Hippolyt *Ἔλεγχος κατὰ πασῶν αἱρέσεων*. Der Inhalt von Hippolyts Syntagma ist aus Pseudotertullian, Adv. omnes haereses, Epiphanius und Philastrius noch zu entnehmen. Ferner kommen in Betracht die Erörterungen und Mitteilungen des Origenes, Plotins Schrift gegen die Gnostiker (Ennead. I, 9), der Dialog des Adamantius (um 300—330); Esnik, Wider die Sekten, übers. von J. M. Schmid, Wien 1900 (441—449), Die Angaben bei Eusebius u. a. Vgl. Harnack, Gesch. d. altchr. Lit. I, 141 ff. Literatur: R. A. Lipsius, Der Gnostizismus, Lpz. 1860. A. Hilgenfeld, Die Ketzergesch. des Urchristentums. Lpz. 1884. Th. Zahn, Gesch. d. Kanons I, 585 ff., II, 856 ff. W. Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus, TU 15 IV, 1879. C. Schmidt, Plotins Stellung zum Gnostizismus, TU 20 IV, 1900. Die alten Petrusakten unters. TU 24, I, 1903. R. Lichtenhan, Die Offenbarung im Gnostiz., 1901. RE 14, 404. G. Krüger, RE 6, 733. E. de Faye, Introduction à l' étude du gnosticisme, Par. 1903. W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, Gött. 1907. „Gnosis" in Pauly-Wissowa RE 7, 1503 ff. und „Die Himmelsreise der Seele", Archiv für Rel.wiss. IV, 136 ff. 229 ff. Kyrios Christos, Gött. 1913, S. 222 ff. R. Reitzenstein, Hellenist. Mysterienreligionen, Lpz. 1910. Historia monachorum und Historia Lausiaca. E. Studie z. Gesch. d. Mönchtums u. der frühchristl. Begriffe Gnostiker u. Pneumatiker, Gött. 1916. Norden, Agnostos Theos. Berl. 1913. Preuschen, RE 20, 395.

1. Das Wesen der Gnosis ist charakterisiert durch das Streben nach einem solchen Wissen um Gott, das die vollkommene Gottesgemeinschaft vermittelt: „Die vollkommene Erlösung ist die Erkenntnis (*ἐπίγνωσις*) der unaussprechlichen Größe" (Iren. I, 21, 4) Dem entsprechend ist das Werk Christi, Erkenntnis zu bringen (Epiph. haer. 26, 10, 4 *Χριστὸν τοῦτον καθελθόντα καὶ δείξαντα τοῖς ἀνθρώποις τὴν γνῶσιν*).[1] — Der Ursprung der Gnosis ist kein einheitlicher. Sie ist erwachsen aus jenen religiösen Mischformen, wie sie schon in vorchristlicher Zeit, besonders in Vorderasien, sich bildeten. Der Einfluß babylonischer Mythen gibt sich u. a. kund durch die Lehre der Gnosis vom Aufstieg der Seelen durch die verschiedenen Himmel (Anz); aber auch mythologische Vorstellungen anderer Herkunft treten in der Gnosis zutage. Bousset hat namentlich die Einwirkung persischer religiöser Ideen, m. E. mit Recht, betont. Orientalische Mythen haben schon auf das Judentum eingewirkt (vgl. z. B. das slavische Henochbuch c. 25 ff.) daher auch die jüdisch-gnostischen Spekulationen

[1]) Vgl. die Basilidianer bei Hippol. Refut. VII, 27 *εὐαγγέλιόν ἐστιν ἡ τῶν ὑπερκοσμίων γνῶσις* und den ophitischen Hymnus ebd. V, 10 auf S. 41.

gerade in den ältesten Gestaltungen der Gnosis (s. S. 37 f.). In den synkretistisch gestimmten Kreisen mußte das Christentum besonderen Anklang finden, aber nicht als ausschließliche Religionsform. Christliche Gedanken sollten vielmehr den bisherigen religiösen Besitz bereichern, mit christlichen Bausteinen auf altem heidnischem Fundament ein Bau errichtet werden. Daher ward das Christentum teils zu einem Geheimkult umgebildet, teils zur Analogie einer philosophischen Schule gestaltet. Freilich handelte es sich auch in letzterem Fall um eine mit Hilfe der Offenbarung die Rätsel der Welt beantwortende Theosophie (Lichtenhan), sie ist Mysterienweisheit. Irgendwie tragen alle Gestaltungen der Gnosis Mysterienart an sich. Immer ist die, in mythologische Formen gekleidete, Erkenntnis den Gnostikern Religion, die ihnen das Heil vermittelt. Daher die Magie überall ein wichtiger Faktor.[1]) Heilige Formeln und symbolische Formen bergen und verbergen die Gnosis in sich und eröffnen den Weg zur Unvergänglichkeit. Vornehmlich der christliche Gedanke der Erlösung ist von der Gnosis verwertet worden, aber die konkrete Person Christi wird verflüchtigt — der Erlöser steht erst hinter ihr —, und an der Realität der Heilstatsachen hat die Gnosis kein Interesse.

Zum Alten Testament verhält die Gnosis sich ablehnend oder deutet es um. Sie will überhaupt nicht feste Normen einer kirchlichen Autorität, sondern durch eigenes Suchen soll man zum Finden gelangen (Tertull. De praescr. 8). Gnostiker sind unseres Wissens die ersten Exegeten des Neuen Testaments gewesen, aber

[1]) Vgl. hierfür vor allem Bousset S. 276 ff. Iren. I, 23, 4 von den Simonianern: exorcismis et incantationibus utuntur. I, 23, 5 Menander . . ad summum magiae pervenit. I, 24, 5 utuntur autem et hi (die des Basilides) magia et imaginibus et incantationibus et invocationibus et reliqua universa periergia. I, 25, 3 artes enim magicas operantur et ipsi (die Anhänger des Karpokrates) et incantationes. I, 13, 1 (Marcus) magicae imposturae peritissimus. Bei Origenes c. Cels. VI, 32 heißt es von den Ophiten *ἀπὸ μὲν μαγείας τὸν Ἰαλδαβαὼθ καὶ τὸν Ἀσταφαιὸν καὶ τὸν Ὡραῖον.* Harnack, DG[4] I, 253 ff. unterscheidet bei der Gnosis „die semitisch-kosmologischen Grundlagen, die hellenisch-philos. Denkweise und die Anerkennung der Welterlösung durch Jesus Christus". In ihr sei ein spekulativ-philosophisches, ein kultisch-mystisches und ein praktisch-asketisches Element. Der Glaube an Gott werde umgesetzt in „ein Wissen um Gott, die Natur und die Geschichte". „So erscheint hier das Christentum als spekulative Mysterien-Philosophie, die den Geist erlöst, indem sie ihn aufklärt, ihn weiht und zur richtigen Lebensführung anleitet." Das spekulative Element wird von ihm zu hoch eingeschätzt.

mit der Richtung durchaus auf den tieferen Schriftsinn; die Gnosis huldigt (auch schon infolge ihres mythologischen Elements) einer schrankenlos allegorischen Interpretationsmethode. Weil Gabe der Offenbarung wird die Erkenntnis zugleich auf eine geheime Tradition neben und über den heiligen Schriften zurückgeführt. Diese besteht zum Teil in jenen zauberkräftigen Weiheformeln, die die Tiefen der Erkenntnis erschließen und dadurch das Göttliche zu eigen geben sollen.[1]) Sie lassen den Empfänger seine gottverwandte Geistesart inne werden. Erhebt er sich durch solche Gnosis, verbunden mit Askese, über die sinnliche Natur, die ihn jetzt gefangen hält, so öffnet sich ihm die Rückkehr in den Ursprung (vgl. das Lied von der Perle in den Thomasakten, auch falls erst nachträglich in gnostischem Sinn verwertet). Gnosis und Askese befreien den Geist aus den Banden der Sinnlichkeit. — Darum gilt die Erlösung auch nur denen, die vermöge ihrer Natur durch den Besitz von Geistesfunken zur Erkenntnis des Vollkommenen befähigt sind.

2. Der Kirche erschien als der zentrale Irrtum der Gnostiker ihre Leugnung des Weltschöpfers als des alleinigen und wahren Gottes. Die Gnosis suchte nämlich den Urgrund der Gottheit der materiellen Welt möglichst fern zu rücken, ja stellte ihn vielfach ihr feindlich gegenüber. Während die orientalische Gnosis zumeist einem schroffen Dualismus huldigte, vertritt die mehr hellenisch beeinflußte vorwiegend emanatistische Anschauungen: das rein geistige Urwesen setzt aus sich eine Reihe minder geistiger Wesen heraus, die zu der materiellen Welt hinüberleiten. Diese, ihrem Wesen nach ungöttlich, wird gestaltet durch ein Mittelwesen, den Demiurgen, der mitunter als widergöttlich, jedenfalls aber als untergeordnet und beschränkt gedacht ist, nicht selten mit dem Judengott identifiziert. — Jenem Dualismus entspricht die Unterscheidung verschiedener Menschenklassen, deren sittliche Haltung durch ihre

[1]) Vgl. Hippol. Refut. V, 10, S. 103 f. *σφραγῖδας ἔχων καταβήσομαι, αἰῶνας ὅλους διοδεύσω, μυστήρια πάντα δ'ἀνοίξω, μορφὰς δὲ θεῶν ἐπιδείξω* [*καὶ*] *τὰ κεκρυμμένα τῆς ἁγίας ὁδοῦ, γνῶσιν καλέσας, παραδώσω,* und zwar um des Menschen willen, welcher *ζητεῖ . . φυγεῖν τὸ πικρὸν χάος καὶ οὐκ οἶδε ὅπως διελεύσεται.* Die Seele wird nach dem gnostischen Philippusevangelium gerettet, die zu sagen vermag: *ὅτι ἐπέγνων ἐμαυτήν, φησί, καὶ συνέλεξα ἐμαυτὴν ἐκ πανταχόθεν καὶ οὐκ ἔσπειρα τέκνα τῷ ἄρχοντι, ἀλλ' ἐξερρίζωσα τὰς ῥίζας καὶ συνέλεξα τὰ μέλη τὰ διεσκορπισμένα καὶ οἶδά σε τίς εἶ· ἐγὼ γάρ, φησί, τῶν ἄνωθέν εἰμι* Epiph. haer. 26, 13, 2.

physische Anlage bedingt ist. Nur die Pneumatiker können die vollkommene Gnosis fassen, die Psychiker bedürfen der Form des kirchlichen Glaubens, während die Hyliker dem Heil überhaupt unzugänglich bleiben. Entspricht dem Wesen des Pneumatikers der gnostische Verein, so dem des Psychikers das Judentum oder das kirchliche Christentum, dem des Hylikers das Heidentum. — Die Erlösung erscheint an die Person Christi geknüpft, aber nicht um eine wirkliche Menschwerdung des Erlösers handelt es sich, sondern um die Vermittlung einer vollkommenen Erkenntnis, die dem geistigen Menschen seine Gottverwandtschaft zum Bewußtsein bringt. Daher die allen Gnostikern eigentümliche doketische Christologie. Der Erlöser ist nicht wirklich geboren, hat nicht in konkreter Leiblichkeit auf Erden gelebt und gehandelt, ist vor allem nicht wirklich gekreuzigt worden und gestorben, sondern hat als oberer Christus sich mit dem Menschen Jesus verbunden und ihn vor dem Leiden wieder verlassen, oder er hat überhaupt nur einen Scheinleib angenommen.

Die Erlösung bezieht sich aber wie nicht auf alle Menschen, so nicht auf den ganzen Menschen. So bestimmt die Hoffnung der Kirche der Wiederkunft Christi und einer Auferstehung des Leibes galt, so wird hier die Vollendung durch die Befreiung der Seele von der Leiblichkeit und den Banden der materiellen Natur gewonnen. Die ethische Aufgabe ist daher eine asketische. Doch kann freilich gelegentlich diese Askese auch in das Streben umschlagen, durch Mißbrauch des Fleisches seine Erhabenheit über dasselbe und über das Gesetz des Demiurgen und seiner Psychiker kundzutun.

3. Was die uns bekannten Gestaltungen der Gnosis im einzelnen anlangt, so gehören die jüdischen Pseudomessiase, ein Simon, Dositheus, Menander, nur mit zweifelhaftem Recht in die Geschichte der christlichen Gnosis; doch haben sie jene aus Babylon stammenden Mythen aufgenommen und bedienen sie sich der Zauberformeln, die den Besitz der vollen Erkenntnis und damit des Heils garantieren sollen. Auch über Kerinth sind die Nachrichten undeutlich. Ein sinnlicher Chiliasmus ist ihm erst angedichtet worden, als man ihn für den Verfasser der Apokalypse hielt. Dagegen war er Vertreter einer doketischen Christologie. So auch die von Ignatius bestrittenen Irrlehrer, die deshalb sich auch von der kirchlichen Eucharistiefeier fernhielten. In den vulgär-christlichen Anschauungen hat es sicher nicht an gnostischen Elementen gefehlt; hierfür beweist die Aufnahme und Verwertung der gnostisierenden Evangelien und Apostelgeschichten.

Doch dürfen diese nicht einfach als Zeugnisse des Vulgärchristentums beurteilt werden (so Schmidt, Harnack). Die Anhänger der ophitischen Gnosis aber, die Irenäus als Gnostiker im engeren Sinn bezeichnet, deren Kreis auch die Mandäer (s. o. [manda = γνῶσις]) angehören, waren in Syrien zu Hause. Der Einfluß babylonischer und syrischer, aber auch persischer Mythen ist deutlich festzustellen. Hier herrscht zunächst ein ausgesprochener Dualismus. So wohl ursprünglich bei Saturnin (vgl. Bousset S. 108), der zwei wesensverschiedene Menschenarten lehrt und Christus zur Auflösung der Herrschaft des Judengottes gesendet sein läßt; während bei Irenäus I, 24, 1 f. sein Dualismus gemildert erscheint (Engel der Urvaters haben die Welt und den Menschen erschaffen) (vgl. Harnack DG[4] I, 273). Bei anderen Ophiten ist der Weltbildner Jaldabaoth eine Verbindung des Lichts mit dem Chaos, daher ein beschränktes und gottentfremdetes Wesen, sein diabolisches Spiegelbild der Ophiomorphos, die gewundene Schlange, von der die Welt bewegt wird, die eigentliche Seele der Hyle. Der Sündenfall ist der erste Schritt zur Gnosis. Hierher gehören auch die Sethianer, Naassener, Peraten: alles gnostische Vereinigungen, in welchen durch Magie die Seelen von der Materie frei und zur Gottesgemeinschaft gelangen sollen. Aus der reichen Literatur der Sethianer ist noch manches erhalten. Dualismus und Mysterienwesen charakterisieren alle diese Gnostiker.

4. Den Übergang zu den mehr hellenisch beeinflußten Gnostikern bildet Basilides. Zwei Systeme sind unter seinem Namen überliefert; fraglos ist das dualistische das ältere; das nur von Hippolyt, Refut. VII, 20 ff., geschilderte pantheistische, ohne Gegensatz gegen das Judentum, vertritt eine mild asketische Ethik. Zauberformeln tragen doch auch bei Basilides das Wesen der Gnosis in sich. Weihungen und der Empfang heiliger Symbole befähigen die Seelen durch 364 Himmel hindurch zum obersten Himmel zu gelangen.

Auch die am meisten hellenische Schule, die Valentins, verleugnet nicht den Charakter eines Mysterienvereins (Tert. Adv. Val. 1). Aber durch die mythologische Hülle seines phantasievollen Systems leuchten deutlich die zugrundeliegenden Ideen hindurch. Zahlreiche Äonenpaare leiten hier hinüber von dem reinen Wesen der Gottheit zu der materiellen Welt, die, nachdem Geistesfunken aus der oberen Welt in sie hineingekommen, vom Demiurgen gebildet wird. Die Erlösung bringt der obere Christus, verbunden mit dem Menschen Jesus, jedoch ohne wirklich Mensch zu werden. Durch Offenbarung

des Wesens des Geistes lehrt er die Geistesmenschen ihre göttliche Art erkennen und befähigt sie so zum Eingang in das Pleroma. Ihre Vollendung wird geschildert unter dem Bilde der Vermählung der Seelen mit den Geistern. — Innerhalb der Kirche will Valentin seine Genossen zu einer höheren Stufe hinanleiten. Andererseits aber ist ihm gerade das am wertvollsten in der christlichen Offenbarung, was der in das Herz des Menschen eingeschriebenen Gotteserkenntnis entspricht.[1])

Ist in Valentins Lehre die Gnosis fast zu einer Gestalt hellenischer Philosophie geworden, so stellt sich doch in dem Ganzen der Gnosis der „altorientalische Synkretismus in den Dienst der Kirche". Diese Kombination „schien die Weltanschauung zu bieten, die man brauchte. Und die Maschen dieses Netzes waren weit genug, um durch sie alles hineinzuschieben an Fragen und Antworten, von denen man sich nicht trennen mochte, und das Netz schien doch fest genug zu sein, um in ihm die Reise zum Himmel wagen zu können" (Seeberg[2] I, 228 f.). Das Christentum schien hier als Religion der Erlösung erfaßt und doch zugleich alles Exklusive aufgegeben zu haben und den Ansprüchen gerecht zu werden, die man an eine Erklärung des Weltdaseins mit seiner Schönheit aber auch seinen stark empfundenen Übeln glaubte stellen zu müssen.

## § 10. III. Marcions Reformversuch.

Quellen: Tertullian, Adv. Marcionem; Origenes; Der Dialog des Adamantius; Epiphanius haer. 42; Das Gedicht Adv. Marcionem; Esnik, Wider die Sekten. Vgl. auch Justin Apol. I, 26. 58, Irenäus, Clem. Al., Hippol. Ephraem u. a. — Literatur: Hilgenfeld, Ketzergesch. S. 316 ff. G. Salmon in Dict. of Chr. Biogr. III, 816 ff. Meyboom, Marcion en de Marcionieten, 1888. Krüger, RE[3] 12, 266. Polenz, Vom Zorne Gottes, Gött. 1909. Zum Kanon Marcions Th. Zahn, GK I, 585 ff. II, 409 ff. Die Antithesen Marcions rekonstruiert von A. Hahn, 1823.

1. Von der Gnosis unterscheidet sich Marcion. Er berührt sich mit ihr, insofern auch er nicht auf eine wirkliche Menschwerdung Christi das Heil gründet, das AT. und den Gott des AT.s ablehnt. Für die Ausgestaltung des kirchlichen Dogmas gehört er mit ihr zusammen, da die Stellungnahme der Kirche gegen die Gnosis gerade auch gegen Marcion gerichtet war.

---

[1]) Vgl. Clem. Al. Str. VI, 52 „Vieles von dem, was in den profanen Büchern geschrieben steht, findet sich auch geschrieben in der Kirche Gottes. Diese gemeinsamen Worte nämlich sind die aus dem Herzen stammenden, das ins Herz geschriebene Gesetz" (vgl. dazu Zahn II, 953 ff.; auch I, 720).

Marcion ist nicht ein Mann der Spekulation, sondern der Praxis, und sowenig wie einen Mysterienverein will er eine Schule gründen, seine Absicht geht vielmehr darauf, die Kirche zu reformieren. Daher war er bestrebt, seine Stellung in der Kirche zu behaupten, zuerst im Orient (?), dann — etwa seit den vierziger Jahren — in Rom. Nur gezwungen ist er aus der Kirche geschieden, und noch am Ende seines Lebens soll er die Wiederaufnahme begehrt haben. Von der Großkirche in ihrer Mitte nicht geduldet, hat er selbst eine Kirche mit straffer Organisation gegründet.[1]) Jahrhundertelang haben die marcionischen Gemeinden sich erhalten und Marcion fast die Stelle eines Religionsstifters zuerkannt.

Anders als die Gnosis steht Marcion auch zur Schrift. Er schöpft grundsätzlich nur aus ihr: sie soll die alleinige Quelle aller christlichen Erkenntnis sein und in ihrem eigentlichen Sinn zu Worte kommen. Daher lehnt Marcion ab, was durch Überlieferung an Lehre und Ordnung eine Autorität in der Kirche gewonnen hatte, und will er ebenso von der Methode allegorischer Auslegung nichts wissen.[2]) In diesem seinem Interesse an der Schrift sucht er ihre Grenzen genau zu bestimmen und gibt seiner Kirche einen fest abgegrenzten Kanon, aus dem sich die Lehre Christi mit voller Bestimmtheit entnehmen ließ. Diesem Kanon zieht er aber die Grenzen nach der Richtschnur, die ihm sein Verständnis der Lehre Christi darbot. Das Alte Testament gibt Marcion völlig preis, als die Schrift des „gerechten", nicht des guten Gottes. Von dem Neuen Testament behält er nur einen verkürzten Lukas als das Evangelium Christi und zehn Paulusbriefe (mit Ausschluß der Pastoralbriefe) in gewaltsam verkürzter und zur Anpassung an seine Lehre überarbeiteter Gestalt.[3])

2. Marcion geht aus von dem Worte Christi über den neuen Wein, der nicht in alte Schläuche gefüllt werden kann, und von dem guten Baum, der nur gute Früchte zu bringen vermag (Lk. 5, 36 f.;

---

[1]) Tert., Adv., Marc. IV, 5 faciunt favos et vespae, faciunt ecclesias et Marcionitae. — Marcion erklärte, die Kirche für immer spalten zu wollen.

[2]) Orig., In Mt. 15, 3. III, 333 ed. Lomm. *φάσκων μὴ δεῖν ἀλληγορεῖν τὴν γραφήν.*

[3]) Selbst das Vater Unser hat er geändert: *πάτερ, ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σου ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς. ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου. τὸν ἄρτον* usw. 2 Kor. 7, 1 verbindet er unmittelbar mit 11, 2: „Reinigen wir uns von aller Befleckung des Fleisches und Blutes, die nicht eingehen können in das Reich Gottes. Denn ich habe euch bereitet als eine reine Jungfrau Christo."

6, 43). Den absoluten Gegensatz von Gesetz und Evangelium sieht er hierin ausgesprochen.[1]) Dieser Gegensatz wird dem Marcion zum Gegensatz des Gottes der Natur und des Gesetzes zu dem Gott der Gnade. Nennt er den ersteren Gott gerecht, so im Sinne, des „strengen Gesetzgebers und unnachsichtigen Richters".[2]) Dagegen zeigt sich die Güte des wahren Gottes gerade darin, daß er sich derer erbarmt, die nicht einmal als von ihm geschaffen einen Anspruch an ihn erheben können. Vielmehr wie ihm als einziges Werk die Erlösung genügt, so nimmt er völlig Fremder sich an.[3]) Als Erscheinung des guten Gottes steht Christus im 15. Jahr des Tiberius in der Synagoge zu Kapernaum. Weil ein Fremdling in dieser Welt, wird er nicht geboren, sondern ist — nach Tert., Adv. Marc. I, 19 S. 314, 9 ein spiritus salutaris — nur mit einem Scheinleib bekleidet. Er verkündet, daß er gekommen das Gesetz aufzulösen, offenbart den Gott ausschließlicher Nachsicht und Liebe und ruft zu sich die Mühseligen und Beladenen. Den Übertretern des Gesetzes des Weltschöpfers gilt seine Erscheinung auf Erden wie im Hades, die Anhänger jenes Gesetzes haben ihn gekreuzigt. Er befreit durch seinen Tod von dem Gott der argen Welt (2 Kor. 4, 4) und von seinem Fluch (Gal. 3, 13); vgl. Esnik 4, 8. Aber die Erlösung bezieht sich nur auf die Seele, nicht auch auf den Leib. Die Sünder werden von den Augen des obersten Gottes hinweggetan (abici . . quasi ab oculis) und von dem Feuer des Schöpfers ergriffen (Tert., Adv. Marc. I, 27 f.). — Von dieser Welt gehaßt (Marcion nennt seine Anhänger Tert., Adv. Marc. IV, 9. 36 S. 440, 25; 544, 24 *συνταλαίπωροι καὶ συμμισούμενοι*), sollen die Gläubigen ihre Zugehörigkeit zum guten Gott durch einen strengsittlichen,

[1]) Tert., Adv. Marc. I, 19 S. 314, 22 separatio legis et evangelii proprium et principale opus est Marcionis.

[2]) Zahn, GK I, S. 588. Er ist „ein Richter und Rächer, der die Sünden der Väter an den unschuldigen Kindern straft, ein wilder Kriegsfürst, der nach dem Blut der Feinde lechzt, ein jähzorniger und darum auch in den Aufwallungen seiner Leidenschaft unbeständiger Gott, der seine Pläne ändert, seine Taten bereut, der nach seinem eigenen Geständnis das Böse und Schlechte schafft, das Herz eines Pharao verstockt, Böses mit Bösem vergilt und sein erwähltes Volk zum Diebstahl an den Ägyptern anleitet; der auch sein Nichtwissen nicht nur durch das Nichtvoraussehen des Sündenfalls und die Selbstwidersprüche in seinem Gesetz, sondern auch geradezu z. B. durch die Frage: Adam, wo bist du? bezeugt".

[3]) Tert., Adv. Marc. I, 23 hanc esse principalem et perfectam bonitatem, cum sine ullo debito familiaritatis in extraneos voluntaria et libera effunditur.

asketischen Lebenswandel bewähren. Ehelosigkeit und eifriges Fasten war Pflicht (Tert., Adv. Marc. I, 28 carni imponit sanctitatem. Fisch war heiligere Speise), nicht wenige Marcioniten wurden Märtyrer (Eus. V, 16, 21). — Marcion lehrte, das durch die Urapostel nicht verstandene und mit dem Gesetz vermischte Evangelium Christi sei dem Paulus offenbart worden, um nun durch ihn lauter gepredigt zu werden. — In seinen Antithesen hat Marcion die Widersprüche zwischen dem Alten Testament und dem Evangelium nachzuweisen gesucht.

Ein System im eigentlichen Sinn besaß Marcion nicht. Daher erklärt es sich, wie seine Schüler zum Teil einen guten, einen gerechten Gott und ein böses Prinzip unterschieden, und wie andererseits der bedeutendste Schüler Marcions Apelles nur ein Prinzip vertrat, also den gerechten Gott dem guten direkt unterordnete. Apelles lehrte, daß alle gerettet würden, die auf den Gekreuzigten hofften, wenn sie nur in guten Werken erfunden würden (Eus. V, 13, 5 ff.).

## § 11. IV. Die Reaktion des Montanismus.

Aussprüche montanistischer Propheten bei Bonwetsch, Gesch. des Montanismus, Erl. 1881, S. 179 ff. und bei Hilgenfeld, Ketzergesch. S. 591 ff. — Quellen: Die montanist. Schriften Tertullians. Hippolyt. Antimont. Schriften bei Euseb. V, 16—19. Epiph. haer. 48 f. Didymus, De trinit. 3, 41. Dialog e. Montanisten u. e. Orthodoxen. Hieronymus ep. 41. Sämtliche Quellen bei de Labriolle, Les sources de l'histoire du Montanisme, Collectanea Friburgensia 1913, zumeist auch bei Bonwetsch in Lietzmann, Kleine Texte, Quellen z. Gesch. des Mont. 1914. — Literatur: Ritschl, Altkath. Kirche S. 402 ff. H. Voigt, Eine verschollene Urkunde des antimontanist. Kampfes, Lpz. 1891. H. Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapost. Zeitalter bis auf Irenäus, Freib. 1899. Harnack, Encycl. Britann. E. Rolffs, Urkunden aus d. antimont. Kampf, TU 12, IVa, 1895. P. de Labriolle, La crise Montaniste, Paris 1913. Zur Chronologie Th. Zahn, Forschungen V. Bonwetsch, RE 13, 417 ff. Gött. Gel. Anzeigen 1916, S. 411.

1. Wollten die Gnosis und Marcion die Kirche umgestalten, so protestierte der Montanismus gegen die Entwicklung, die sich im Leben der Kirche vollzog. Nur die alte Form in Leben und Ordnungen läßt er als christliche gelten. Tatsächlich hat zwar die „neue Prophetie“ nicht einfach das Alte zu konservieren gesucht, aber ihre Bedeutung beruht auf ihrer Reaktion gegen die sich vollziehende Ausgestaltung der Kirche zur katholischen. Den entscheidenden Gesichtspunkt gab die bestimmte Erwartung des nahe bevorstehenden Endes. Die es ankündete, war die neue Prophetie.

Daher die Verteidigung des alten Rechtes der Prophetie. Aber der Montanismus ordnete seine neuen Propheten nicht nur als christliche den alttestamentlichen über, sondern auch den älteren christlichen Propheten, ja der apostolischen Verkündigung. Ein „neuer Bund und eine neue Verheißung" sei durch diese der Wiederkunft des Herrn unmittelbar vorangehende letzte und höchste Offenbarung gegeben. Der Joh. 14—16 verheißene Paraklet ist nun erschienen, der die Kirche zur Vollkommenheit führen soll. Ein Zeugnis davon ist die gewaltsam ekstatische Weise dieser Prophetie. Durchaus nur als Organ des Geistes, ja Gottes des Vaters, ohne jede Selbsttätigkeit redet der Prophet. „Siehe, der Mensch ist wie eine Leier, und ich fliege herzu wie ein Plektron", spricht der Geist; der Mensch schläft und ich wache; ich bin der Herr, der in Ekstase versetzt die Herzen der Menschen, der auch das Herz den Menschen gibt" (Epiph. haer. 48, 4). Keine Bereicherung dogmatischer Erkenntnis will diese neue Prophetie bringen. Sie lehnt jede Gemeinschaft mit der Gnosis und ihrem theoretischen Dualismus ab. „Sie hassen das Fleisch und sind doch Fleisch" lautet ein Ausspruch der Prophetin Priska über die Gnostiker, und Tertullian weiß sich gerade als Montanist dazu ausgerüstet, die Häretiker zu widerlegen. Aber in der Überzeugung, daß jetzt das Ende nahe ist und das Auftreten des Antichrists bevorsteht, will sie auf die Parusie Christi vorbereiten. Montan hat aufgefordert, sich aus den heimischen Verhältnissen zu lösen und entsprechend Apok. 12 in die Wüste zu ziehen, wo Christi Erscheinung statthaben werde (vgl. Hippol. In Dan. IV, 18. Epiph. haer. 49, 1). Das ganze Leben des Christen sollte jetzt durch die Erwartung des Endes bestimmt werden. Das Mannesalter der Kirche ist erschienen, daher gilt es abzutun, was auf dem Standpunkt des Kindes noch gestattet war. Das neue Gesetz Christi und der Apostel wird durch die verschärften Gebote des Parakleten abgelöst. Demgemäß verwirft die neue Prophetie die zweite Ehe und empfiehlt völlige Virginität, sie macht das Fasten an den dies stationum zur gesetzlichen Pflicht und verlängert es bis zum Abend, führt ein zweiwöchentliches Halbfasten ein und will von keiner Flucht in der Verfolgung etwas wissen. Beurteilt sie die Christen, die sich den Geboten des Parakleten nicht fügen, als unvollkommene, ja als Psychiker, so verweigert sie jede Gemeinschaft den in offenbare Sünden Gefallenen; mag auch Gott sie wieder zu Gnaden annehmen, die Kirche würde durch ihre Absolvierung dem Sündigen Vorschub leisten und aufhören die Gemeinde der Heiligen zu sein (Tert. De pud. 1. 21).

2. Das erste Auftreten Montans darf schwerlich nach 160 angesetzt werden, und schon um 177 scheint die Entscheidung gegen die neue Prophetie in Kleinasien erfolgt zu sein (Eus. V, 3). Galatisieren und Aufrichten eines neuen Gesetzes hat die Kirche ihr vorgeworfen und das Recht evangelischer Freiheit gegen sie vertreten (Tert., De ieiunio 14). Sie hat sich auf das Apostolische als Norm für Glauben und Leben im Gegensatz zu jeder weiteren Offenbarung zurückgezogen und so auch gegenüber den Forderungen der neuen Prophetie sich als katholische konstituiert.

## § 12. V. Die katholische Kirche.

Quellen: Irenäus, Tertullian, Hippolyt, der sog. Canon Muratori. A. Hahn, Bibliothek der Symbole u. Glaubensregeln, 3. Aufl. von L. Hahn, Brsl. 1897. H. Lietzmann, Symbole der alten Kirche², Bonn 1914 (Kleine Texte 17 f.). Literatur: Ritschl zu § 6. Zahn zu § 8. J. Leipoldt, Entstehung d. NTl. Kanons, Lpz. 1906. Werner, Der Paulinismus des Iren., TU 6, IV. J. Kunze, Die Gotteslehre des Iren., Lpz. 1891. E. Klebra, Die Anthropologie d. hl. Iren., Mnst. 1894. A. Dufourcq, St. Irén., Par. 1905. F. Stoll, Die Lehre des hl. Iren. v. d. Erlösung u. Heiligung., Mch. Diss. 1908. P. Beuzart, Essai sur la théol. d' Irén., Par. 1908. L. Th. Wieten, Iren.' Geschrift „Ten bewijse der apostol. prediking." Utr. 1909. Fr. Wieland, Mensa u. Confessio, Münch. 1906. K. Adam, Tert., Kirchenbegriff 1907. A. d'Ales, Théol. de Tert., Paris 1905. Théol. de S. Hipp. 1906. Bonwetsch, PRE 8, 132 ff., 19, 545 ff. F. Kattenbusch, Das apost. Symbol, Lpz. 1894. 1900. J. Kunze, Glaubensregel, hl. Schrift u. Taufbekenntnis, Lpz. 1899. Holl u. Lietzmann zu § 6. Th. Schermann, Pbd. 1914 f.

1. Im Gegensatz zur Gnosis sah die Kirche sich genötigt, sich als die wahrhaft christliche zu erweisen, im Gegensatz zum Montanismus ihre Ablehnung der Autorität der neuen Propheten zu rechtfertigen. Sie tat es dadurch, daß sie erklärte: christlich ist was apostolisch. Schon Papias hatte die apostolische Lehre festzustellen gesucht (Eus., KG III, 39, 3 f.). Jetzt war man überzeugt, sie in jenem Schrifttum zu besitzen, das als apostolisch in der Kirche überliefert war, im Gemeindegottesdienst mit dem AT. zusammen gelesen wurde und dem entsprechende Autorität faktisch bereits genoß. Zunächst beruhte diese Autorität der Apostel darauf, daß sie Jünger Jesu, d. h. die zuverlässigen Zeugen seiner Lehre waren, zugleich in besonderer Weise vom Geist erfüllte Männer; dann ward das Apostolische als solches Autorität: wie Christus von Gott, so sind die Apostel von Christus gesandt, und es trat ins Bewußtsein, welche Bedeutung für die christliche Erkenntnis und ihre Bewahrung gegen jede Verfälschung das apostolische Schrifttum hat. Durch die Evan-

gelien und die apostolischen Briefe weiß man sich im Besitz der Wahrheit. Vorab das viergestaltige Evangelium ist die Grundlage der Kirche (Iren. III, 11. Hipp., In cant. 8, 4 ff. In Ezech.), es ist jener vierfache Strom, der das Paradies bewässert (Hipp. In Dan. I, 17). Seine Verfasser sind zum Teil Apostel, zum Teil apostolici, deren Autorität gedeckt wird durch die der Apostel, zu welchen sie in Beziehung standen (Tert., Adv. Marc. IV, 5). Als zweiter Teil einer der evangelischen Schriften partizipierte auch die Apostelgeschichte an der Würde des ersten. Die paulinischen Briefe aber enthielten eine auf dem AT. aufgebaute Theologie, also gerade eine solche, wie man sie gegen die den Zusammenhang mit dem AT. lösende Gnosis bedurfte. Freilich bereitete der Gelegenheitscharakter der paulinischen Briefe Schwierigkeiten (vgl. den Can. Muratori). Aber man erklärte sie als doch für die ganze Kirche bestimmt. Prinzipiell war man sich nunmehr bewußt, einen abgeschlossenen Kanon zu besitzen; doch war diese Abgeschlossenheit nur eine relative, da apostolische Schriften, die in anderen katholischen Gemeinden auf Grund zuverlässiger Überlieferung galten, von diesen her eventuell akzeptiert werden konnten, jedenfalls eine Autorität genossen. So hat die Kirche sich der Gnosis erwehrt durch Zurückgehen auf das Apostolische. Die Auseinandersetzung mit der Gnosis brachte der Kirche nicht erst den faktischen Besitz einer neutestamentlichen, der alttestamentlichen an der Seite stehenden Schrift, wohl aber das Bewußtsein um diesen Besitz und die Erkenntnis seiner Bedeutung für die Kirche und ihre Behauptung, die Hüterin der apostolischen Wahrheit zu sein. Auch der Anspruch der „neuen Prophetie“, erst das Vollkommene zu bringen, war dadurch abgewiesen. Für die ganze weitere Entwicklung des Dogmas aber ist die im neutestamentlichen Kanon niedergelegte urchristliche Verkündigung von einem Einfluß geworden, den zwar eine von der jeweiligen Denkweise abhängige Exegese schwächte, der aber doch nicht hoch genug eingeschätzt werden kann.

2. Man bedurfte aber gegen die Gnosis auch eines kürzeren Beweises für den kirchlichen Wahrheitsbesitz, da sich ja auch die Gnosis auf die apostolische Schrift berief. Daher verwies man auf das in den von Aposteln begründeten Kirchen überlieferte Bekenntnis.[1]) Von Anbeginn hatte man (vgl. Papias) die münd-

[1]) Iren., Adv. haer. III, 4, 1 si neque apostoli quidem scripturas reliquissent nobis, nonne oportebat ordinem sequi traditionis, quam tradiderunt iis, quibus committebant ecclesias? cui ordinationi assentiunt multae gentes barbarorum, qui in Christum credunt, sine charta et atramento scriptam

liche Überlieferung der älteren Generation als zuverlässige Autorität verwertet. Auch die Gnostiker stützten ihre Lehren durch Berufung auf eine von den Aposteln her überkommene (geheime) Tradition. Jetzt, wo bewußt das Apostolische zur Norm wird, dient die mündliche Tradition zu bündiger Widerlegung der Irrlehrer. Schon Irenäus im dritten Buche seines antignostischen Werkes, insbesondere aber Tertullian in De praescriptione (auch schon Apol. 47) sprechen auf Grund der Tradition den Häretikern das Recht ab, eine Überführung aus der Schrift zu verlangen. Die kurze Zusammenfassung aber der Tradition erblickte man in dem Taufbekenntnis,[1]) das als eine kompendiarische Form der Missionspredigt (Kattenbusch II, 491 ff.) von lang her überkommen war, aber nun für die Behauptung der apostolischen Wahrheit entscheidende Bedeutung erhielt. Dies Bekenntnis, „zunächst eine Gabe der Gemeinde an den Täufling", erklärt Irenäus I, 10 gegenüber der vielgestaltigen Irrlehre für die von der über die ganze Welt zerstreuten Kirche ebenso einmütig wie sorgfältig bewahrte apostolische Wahrheit. Er verwertet es als *κανὼν τῆς ἀληθείας*, d. h. als die die Wahrheit darbietende Regel, Tertullian als die regula fidei, d. h. als das Gesetz für den Glauben (die lex christiana vgl. De spect. 4; De praescr. 14 fides in regula posita est, habet legem et salutem de observatione legis). Diese Glaubensregel war für Tertullian einfach das Taufbekenntnis, aber entgegengesetzt der gnostischen Lehre.

Für die abendländische Kirche kam dabei vornehmlich das römische Taufbekenntnis in Betracht. Zeit und Ort des Ursprungs dieses Bekenntnisses ist freilich noch ebenso umstritten, wie sein Verhältnis zu den andern Symbolformen. Gegen die römische Formel als Wurzel aller andern (Kattenbusch), sprechen gemeinsame Abweichungen der orientalischen Symbole. Die Entstehung der Taufformel setzt Harnack um die Mitte des 2. Jahrhunderts an, aber

---

habentes per spiritum in cordibus suis salutem et veterem traditionem diligenter custodientes.

[1]) Kunze hat zu zeigen gesucht, daß der Schriftkanon wesentlicher Bestandteil des *κανὼν τῆς ἀληθείας* gewesen. Aber so sehr für Irenäus die Schrift die eigentliche Gestalt apostolischer Überlieferung ist, so bestimmt unterscheidet er doch wieder von ihr die mündliche Überlieferung (s. die vor. Anm.), die ihren Kern am Taufbekenntnis hat (I, 9, 4 *ὁ τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας ἀκλινῆ ἐν ἑαυτῷ κατέχων, ὃν διὰ τοῦ βαπτίσματος εἴληφεν*). Kunze faßt „Kanon" formal als das Apostolische.

unter Benutzung älterer Bekenntnisformeln von ziemlich fester Gestalt. Zahn, Kattenbusch, Loofs behaupten mit Recht ein Taufbekenntnis schon um 120 vorhanden. Caspari war geneigt, seinen Ursprung im 1. Jahrhundert zu suchen. A. Seeberg (s. zu § 5) ist den neutestamentl. Wurzeln des Symbols nachgegangen und hat ein Dasein verwandter Bekenntnisformeln schon im Neuen Testament gezeigt. Deutliche Anklänge finden sich bei Ignatius (s. o. S. 27 f.), noch bestimmtere bei Justin.[1]) R. Seeberg (DG² I, 177 ff) erblickt in dem Übergang der das Bekenntnis zu Christus aussprechenden Form des Bekenntnisses zur triadischen Fassung das bedeutungsvollste Ereignis der Dogmengeschichte. Der Text des altrömischen Bekenntnisses lautet: *Πιστεύω εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα· καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν (τὸν) υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν κύριον ἡμῶν τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα καὶ ταφέντα τῇ, τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ (τῶν) νεκρῶν, ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανούς, καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός, ὅθεν ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς· καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον, ἁγίαν ἐκκλησίαν, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, σαρκὸς ἀνάστασιν.*[2])

3. Durch die Berufung auf das Taufbekenntnis wurde die Autorität der von den Aposteln gegründeten Gemeinden geltend gemacht, um die Kirche auch ohne weitläufigen Nachweis aus der Schrift als die Inhaberin der Wahrheit darzutun. Diese Kirchen aber sind vertreten durch ihre Bischöfe. Deren Aufgabe ist es, über die treue Bewahrung der apostolischen Wahrheit zu wachen und sie den Täuflingen zu überliefern. Ihnen, dem ordo episcoporum per successionem ab initio decurrens, haben die

---

[1]) Dial. 34. 85 *τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ . . διὰ παρθένου γεννηθέντος . . σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου . . κ. ἀποθανόντος κ. ἀναστάντος ἐκ νεκρῶν κ. ἀναβάντος εἰς τὸν οὐρανόν.* 132 *Χριστὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, σταυρωθέντα κ. ἀναστάντα κ. ἀνεληλυθότα εἰς τοὺς οὐρανοὺς κ. πάλιν παραγενησόμενον κριτὴν πάντων . . ἀνθρώπων.*

[2]) Vgl. das Psalterium Aethelstans und den Brief des Marcell von Ancyra an den röm. Bischof Julius vom Jahr 337 oder 338 (Epiph. haer. 72, 3.) Hahn, Bibl. d. Symb., S. 22 ff. Lietzmann, Symbole der a. Kirche S. 10. H. Jordan, Rhythmische Prosa in der altchristl. latein. Literatur, 1905, hat den rhythmischen Charakter des lateinischen Textes und damit dessen Ursprünglichkeit zu erweisen gesucht. Nach Holl gibt *τὸν γεννηθέντα* bis *νεκροὺς* eine Lk. 1, 35 u. Phil. 2, 7 ff. entnommene Erläuterung der vorgehenden Aussagen von Christus; nach Lietzmann ist die ursprüngliche Form des Bekenntnisses eine neungliedrige und aus der Formel Mt. 28, 19 erwachsen.

Apostel die Kirchen an den einzelnen Orten übergeben (Iren. IV, 33, 8). So werden sie die Garanten der Glaubensregel. Zunächst wird der Episkopat durchaus nur als Hilfslinie herangezogen, aber es war damit die Bahn betreten, auf den apostolischen Charakter des Episkopats den apostolischen Charakter der Kirche zu gründen.[1]) Rom aber erhält innerhalb dieser um den Episkopat gruppierten Kirche dadurch wieder eine zentrale Stellung, daß Rom die apostolische Kirche des Abendlandes war. Daher jene Forderung des Irenäus III, 3, 2: ad hanc enim propter potiorem principalitatem necesse est convenire omnem ecclesiam. Viktor von Rom hat kein Bedenken getragen, als Kleinasien sich nicht der römischen Osterpraxis fügen wollte, diesem die kirchliche Gemeinschaft aufzusagen. Und Kallist scheint für sich die Autorität eines Nachfolgers der Apostel in Anspruch genommen (Tert. De pud. 15. 21), ja die höhnende Bezeichnung als pontifex maximus id est episcopus episcoporum herausgefordert zu haben (ebd. 1). — Doch erfuhr Viktor eine Zurechtweisung durch Irenäus, der die Glaubenseinheit allein als Grundlage der Kirche gelten lassen wollte und die Forderung einer Gleichheit auch ihrer Ordnungen abwies. Für Irenäus ist noch beides gegenseitig bedingt: die Kirche als die Stätte des Geistes und der Geist, der die Kirche zur Kirche macht, III, 24, 1: ubi ecclesia ibi spiritus Dei, et ubi spiritus Dei ibi ecclesia et omnis gratia. — Gegen Kallist hat Tertullian auch Gedanken der Kirche verteidigt, wenn er sie nicht in den Bischöfen bestehen lassen will (De pud. 21 ecclesia spiritus sanctus in cordibus, non ecclesia numerus episcoporum), und erklärt (De exh. cast. 7): ubi tres ecclesia est licet laici und im Gegensatz zu seiner eigenen sonstigen Betonung der Tradition ((De praescr. De cor. 2 f.) es ausspricht (De virg. vel. 1): Christus veritatem se, non consuetudinem cognominavit (vgl. Adv. Marc. I, 8). — Ebenso hat Hippolyt In Dan. I, 17 die Kirche definiert als „die heilige Versammlung der in Gerechtigkeit Lebenden", als die durch „Einmütigkeit" verbundenen „Heiligen", in ihr Christus „durch das vierteilige Evangelium der ganzen Welt verkündigt". Ihr Glied zu sein hört auf, wer die heiligen Gebote nicht bewahrt und sich dadurch des

[1]) Schon für Irenäus sind die Bischöfe die sonderlichen Inhaber des in der Kirche waltenden Geistes und dadurch Bürgen der Wahrheit IV, 26, 2: eis qui in ecclesia sunt presbyteris obaudire oportet, his qui successionem habent ab apostolis, sicut ostendimus; qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum patris acceperunt.

Heiligen Geistes beraubt. Dabei hat doch auch er auf Grund der χάρις ἀρχιερατείας einen sonderlichen Geistesbesitz der Bischöfe vertreten.[1])

4. Im Gegensatz zur Gnosis war aber die Kirche auch genötigt sich über das, was sie als apostolische Wahrheit verteidigte, klar zu werden. Sie mußte der Gnosis eine einheitliche Erkenntnis des Christlichen entgegensetzen. Im Taufbekenntnis sah sie dieselbe ausgesprochen, und aus der Schrift versuchte sie sie zu schöpfen. Vornehmlich Paulus entnahm sie eine Theologie, die ebenso die Überlegenheit der neutestamentlichen Offenbarung zum Ausdruck bringen wollte, wie den Zusammenhang mit dem Alten Testament festhalten. Der eigentliche Vertreter dieser kirchlichen Theologie ist für uns Irenäus. Schriften älterer mit wohl ähnlichen Gedanken sind nicht mehr erhalten, aber sein Zusammentreffen z. B. mit Theoph. II, 26, mit Gedanken des Ignatius und Justins (o. S. 27 f. 35) und sein Schriftbeweis (vgl. v. Ungern-Sternb. o. S. 18) zeigen, daß er wesentlich eine Ausgestaltung, wohl aus kleinasiatischer Theologie, überkommenen Gutes bietet. Im Hinblick auf das, was für uns bei Irenäus vorliegt, urteilt Harnack mit Recht (DG⁴ I, 556), daß sein Christentum „ein entscheidender Faktor in der Dogmengeschichte" geworden sei. Tertullian hat die von Irenäus überkommene Theologie im Sinn eines Glaubensgesetzes umgestaltet und feste Formeln geprägt.

Was Irenäus jene Bedeutung verleiht, ist, daß er Schrifttheolog, und daß seine Theologie christozentrisch ist. Nicht will er das Christentum als die wahre Philosophie erweisen, gleich den Apologeten, auch nicht gleich den Gnostikern einer noch hinter der Schrift verborgenen Erkenntnis nachtrachten, sondern die in der Schrift niedergelegte göttliche Heilsökonomie verstehen. Aus der Schrift Alten und Neuen Testaments schöpft er seine Erkenntnis, wie dies auch seine Darlegung der AT.lichen Geschichte in der Epideixis zeigt. Der Gnosis stellt er als ersten Grundgedanken den christlichen Monotheismus (IV, 20, 2) gegenüber, daß nämlich der Gott, der die Welt geschaffen, zugleich der Gott der Erlösung ist. Mit Beifall zitiert er Justins Ausspruch, er würde es dem Herrn selbst nicht glauben, wenn er einen andern Gott als den Weltschöpfer verkündigt hätte (IV, 6, 2). Damit übereinstimmend sagt Tertullian von der Glaubensregel selbst:

[1]) Refut. I, Prol. 6 S. 3, 3 f. ἡμεῖς διάδοχοι τυγχάνοντες τῆς τε αὐτῆς χάριτος μετέχοντες ἀρχιερατείας τε καὶ διδασκαλίας.

sie bekenne einen Gott, und zwar keinen andern als den Weltschöpfer (De praescr. 13). Für ihn, wie für Irenäus II, 1 schließt der Begriff Gottes als des summum magnum die Möglichkeit eines doppelten Gottes aus; Gott ist nur der, welcher allein anzubeten ist; auch gehört Gerechtigkeit untrennbar zur Güte, da die procuratio bonitatis ihre Aufgabe (Adv. Marc. I. II; vgl. Iren. III, 25, 2 ff.). Daß die Welt durchaus ein Werk Gottes, daß Gott „aus nichts alles hervorgebracht hat", ist für Tertullian (gegen Hermogenes) damit von selbst gegeben.

5. Vor allem aber besteht die Bedeutung des Irenäus im Christozentrischen seiner Lehre. Nicht der Logos als Mittler des Weltverhältnisses Gottes steht für ihn im Mittelpunkt, sondern Christus, der Gottmensch, als der Heilsmittler. Der Sohn ist persönlich vom Vater unterschieden, aber die ewige Selbstoffenbarung Gottes (Zahn, zu § 14 S. 240. Harnack[4] I, 584).[1]) Der Logosspekulation bedient sich Irenäus nur mit Zurückhaltung, da sie sich gnostischer Emanationslehre anzunähern scheint (II, 13, 8. 28, 5). Dem Menschgewordenen gilt sein Interesse. Ihn bewegt die Frage (II, 14, 7): Ad quid (Christus) descendebat? Nach dem Bilde Gottes geschaffen, bedurfte das Menschengeschlecht zu seiner Vollendung der Menschwerdung Gottes. Der Mensch ist das Ziel der Schöpfung (V, 29, 1 non homo propter conditionem, sed conditio facta est propter hominem), aber er selbst ist erst das, was er sein soll, als Mensch Gottes, der durch Bewährung im Gehorsam göttlich wird, und darum erst dadurch, daß der selbst Mensch wird, nach dessen Bild er geschaffen ist. Durch Bewährung im Gehorsam nach seinem Bild wird der Mensch göttlich. Darauf zielt ab die ganze Leitung und Erziehung des Menschengeschlechts. Vor allem aber bedarf es der Menschwerdung Gottes zur *ἀνακεφαλαίωσις* (recapitulatio) des gefallenen Menschengeschlechts. Dazu ist der Sohn Gottes Mensch geworden (V, 1, 1), um die ursprüngliche Gottesbildlichkeit, die wir durch Adam verloren, wiederzubringen. Er hat die longa hominum expositio in sich rekapituliert.[2]) Darauf beruht

[1]) Epideixis 47 „Somit ist nach seinem Sein und der Kraft seines Wesens ein Gott zu erkennen, nach der Ökonomie unserer Erlösung aber recht eigentlich sowohl der Sohn als auch der Vater."

[2]) Adv. haer. III, 18, 1 Filius Dei . . homo factus longam hominum expositionem in se ipso recapitulavit, in compendio nobis salutem praestans, ut quod perdideramus in Adam, id est secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo Iesu reciperemus.

das Ganze der Erlösung, daß Gott wirklich Mensch geworden ist (III, 18, 3): Jesus Christus vere homo vere Deus. In ihm ist Gottheit und Menschheit dauernd zur Einheit verbunden. Eine adunitio verbi Dei ad plasma hat sich dadurch vollzogen und eine commixtio et communio Dei et hominis; Christus ist homo Deo mixtus und deshalb *ἥνωσεν . . τὸν ἄνθρωπον τῷ θεῷ*. Durch seine eigene Verwandtschaft mit jedem von beiden verbunden, ist Christus der Mittler zwischen Gott und Mensch geworden und hat sie zur Einheit zusammengeführt. Denn wie sollten wir der Gottessohnschaft teilhaft werden, wenn nicht das Wort Gottes durch seine Fleischwerdung mit uns Gemeinschaft eingegangen wäre? (III, 18, 6 f.) In die Gemeinschaft des Wortes Gottes aufgenommen (commixti verbo Dei patris), sind wir frei von der Knechtschaft und Vergänglichkeit.[1])

Doch hat Irenäus, obwohl für ihn das Verderben in erster Stelle in der Todverfallenheit besteht, die Gottesgemeinschaft nicht bloß in die Befreiung von der Vergänglichkeit gesetzt. Vielmehr weiß er um den sittlichen Charakter der Gottesgemeinschaft (IV, 14, 1): haec enim gloria hominis perseverare ac permanere in Dei servitute. Daher vollzieht sich für Irenäus die Erlösung durch Christus auch nicht nur durch die Tatsache seiner Menschwerdung, obwohl sie im Mittelpunkt steht, sondern zugleich durch sein ganzes Lebenswerk als eine Wiedergutmachung der Übertretung Adams. Durch Adams Ungehorsam unter das Todesverhängnis gekommen, sind wir durch Christi Gehorsamsleistung wieder zur Einheit mit Gott gebracht. Irenäus hat das ganze Leben Jesu als erlösendes anzuschauen gewußt wie einst Ignatius: die Mittelglieder, welche wohl seine Theologie mit der des Ignatius verbunden haben, kennen wir nicht. Wie die Geburt aus der Jungfrau für Irenäus Heilstatsache ist, so auch die Versuchung Jesu als Gegenbild der Versuchung Adams. Deshalb ist er durch alle menschliche Alter hindurchgegangen, um sie alle zu heiligen (II, 22, 5). Er war ein Mensch, der für seine Väter kämpfte und durch Gehorsam den Ungehorsam aufhob

[1]) III, 19, 1 Non enim poteramus aliter incorruptelam et immortalitatem percipere nisi adunati fuissemus incorruptelae et immortalitati. Vgl. auch Epid. 31 „Nun hat er den Menschen mit Gott vereinigt und eine ausgleichende Eintracht zwischen Mensch und Gott hergestellt; denn es lag nicht in unserem Vermögen, auf eine andere Weise der Unverweslichkeit teilhaftig zu werden, wenn er nicht zu uns gekommen wäre." 37 „Das Wort Gottes ist Fleisch geworden . ., um den Tod aufzulösen und den Menschen lebendig zu machen."

(III, 18, 6).[1]) Der Mensch besiegte den Feind des Menschen, so ward er rechtlich besiegt; Gott gewährte das Heil, darum haben wir es gewiß. Das Gesetz hatte die Sünde aufgedeckt, nicht getötet, der Gehorsam Christi aber hat ihre Herrschaft vernichtet (III, 18, 7). Die Zurückschlingung der Verknüpfungen hat sich so in ihm vollzogen. Nicht gewaltsam aber führt er uns zurück, sondern secundum suadelam (V. 1, 1). Und nicht darum hat er uns frei gemacht, daß wir ihm entlaufen, sondern daß wir seiner Gnade teilhaft nun um so mehr Liebe üben (IV, 13, 3).[2]) Durch seine Erweiterung des Gesetzes hat Christus seinen Jüngern eine bessere Gerechtigkeit gebracht: nicht bloß an den Vater, sondern auch an den Sohn zu glauben, der uns zur Einheit mit Gott geführt hat, nicht bloß mit Worten, sondern mit der Tat fromm zu sein, und nicht bloß durch Enthaltung von bösen Werken, sondern auch von bösen Begierden (IV, 13, 1. 16, 5). So ist Christus für Irenäus der Erlöser, aber zugleich auch der Lehrer, der die Willensfreiheit des Menschen kräftigt und ihn zu einem der Unvergänglichkeit würdigen Wandel befähigt.

6. Dieser letztere Gedanke tritt bei Tertullian und Hippolyt stärker in den Vordergrund. T e r t u l l i a n hat ihn in seine Wiedergabe der Glaubensregel aufgenommen: Iesum Christum praedicasse novam legem et novam promissionem regni caelorum (De praescr. 13; vgl. De orat. 22 nostra lex ampliata atque suppleta). Sittliche Belehrung war der Hauptzweck der Menschwerdung (Adv. Marc. II, 27 conversabatur Deus [humane], ut homo divine agere

---

[1]) Epid. 31 „Dieweil wir nun alle in der Erstschöpfung Adams durch seinen Ungehorsam an den Tod festgebunden wurden, so gebührte es sich, daß der Tod durch den Gehorsam des für uns Mensch Gewordenen aufgelöst werde. . . Das Wort ist nun Fleisch geworden, damit durch denselben Leib, durch den die Sünde sich festsetzte und herrschte, sie vernichtet würde und nicht mehr in uns sei. Deswegen hat unser Herr dieselbe Leibbildung des Erstgeschaffenen angenommen, damit er herantrete zum K a m p f f ü r d i e V ä t e r und siege durch Adam über den, der uns durch Adam geschlagen hat." Ep. 39 „Als erstgeborenes, erstere zeugtes Wort des Ratschlusses des Vaters hat er alles vollbracht, indem er selbst die Welt durchzog und in ihr Ordnung schaffte."

[2]) Epid. 35 „Ebenso werden auch wir nicht durch das Gesetz gerechtfertigt, sondern durch den Glauben, welcher vom Gesetz und von den Propheten bezeugt wird, die das Wort Gottes uns darbietet." 95 „Wir haben den Herrn des Gesetzes, den Sohn Gottes, empfangen. Und durch den G l a u b e n an ihn lernen wir Gott von ganzem Herzen lieben und den Nächsten wie uns selbst. Die L i e b e zu Gott aber ist ferne von aller Sünde und die Liebe zum Nächsten fügt dem Nächsten kein Übel zu."

doceretur). Auf die Vereinigung Gottes mit dem Menschen in Christus legt auch Tertullian volles Gewicht. Er redet von dem homo Deo mixtus (De carne Chr. 15) und scheut nicht den Ausdruck: mortuus est Deus (ebd. 5). Aber er spricht auch von zwei Substanzen, die ohne Vermischung vereinigt sind in der einen Person Christi (s. u. § 14, 1). Mit vollstem Nachdruck machte er die Wirklichkeit der Menschwerdung geltend gegen jeden Doketismus (De carne Chr. 5). Das ganze Heil beruht ihm auf den Heilstatsachen; eben weil töricht sind sie gewiß. Im Gegensatz zu der gnostischen Wertung der Erkenntnis erklärt er De praescr. 14: adversus regulam nihil scire omnia scire est. Die Philosophen sind die Patriarchen der Häretiker (De anima 3). Ein starker stoischer Einschlag in seiner Theologie besteht dabei doch. Mit der Substantialität Gottes soll nur dessen Wirklichkeit ausgesagt werden (Adv. Prax. 7), aber die Seele ist ihm tatsächlich körperlich (De an. 8). Wie Irenäus hält auch Tertullian mit voller Energie an der urchristlichen eschatologischen Hoffnung fest (der Bekehrung Israels De pud. 8, dem Millennium Adv. Marc. III, 25, der Fleischesauferstehung De resurr. 63: resurget . . caro, et quidem omnis et quidem ipsa et quidem integra), die ihm durch die „neue Prophetie" noch gewährleistet wird (ebd.).

Im Gegensatz zur irdischen Weisheit der Hellenen, aber auch zu einem törichten Vertrauen auf Gesichte lehrt Hippolyt, sich an die Schrift, die heilige Quelle christlicher Erkenntnis zu halten (De antichr. 1; In Dan. IV, 21, 1). Ihr Inhalt ist (Refut. X, 32. 34) das Wissen um Gott, den Schöpfer der Welt. Aus sich selbst hat er den Logos als ihm innerlichen Gedanken des Alls, und insofern ewig[1]) und göttlicher Substanz; durch ihn die Welt ohne materielles Substrat. Dem Menschen ward ein freier Wille und ein Gesetz gegeben, auch dem durch eigene Schuld Abgewichenen die Offenbarung durch den in den Propheten redenden Logos, bis dieser dann selbst erschien, indem er (De antichr. 4) sich aus dem Fleisch der Jungfrau ein Kleid gewebt und so das Unvergängliche mit dem Vergänglichen gemischt und, jetzt Sohn im Vollsinn geworden (In Dan. IV, 39, 5; 58, 2; C. Noët. 15), den alten Menschen erneuert hat (De antichr. 26).[2]) Wer von ihm sich belehren läßt und ihm nach-

[1]) Ad Diogn. 11, 5. Adv. Iud. 7 *αὐτὸς γάρ ἐστιν ὁ τῷ πατρὶ συναΐδιος.* In benedict. Jac. 26, 40, 8 f. *υἱὸς . . πρὸ τῶν αἰώνων ἀεὶ συνὼν τῷ θεῷ.*

[2]) In Dan. IV 11, 5 *ἵνα τὸν πρωτόπλαστον Ἀδὰμ ἐν ἑαυτῷ ἀναπλάσσων*

folgt, wird nach Leib und Seele göttlicher Art teilhaftig werden (Refut. X, 34, 4 f. *θεοποιηθῆς, ἀθάνατος γεννηθείς . . . ἀγαθοῦ ἀγαθὸς γενόμενος μιμητὴς ἔσῃ ὅμοιος ὑπ' αὐτοῦ τιμηθείς. οὐ γὰρ πτωχεύει θεὸς καὶ σὲ θεὸν ποιήσας εἰς δόξαν αὐτοῦ*). Im Gegensatz zu Cajus, der die Bindung des Starken bereits geschehen lehrte, vertrat Hippolyt die Hoffnung auf das Millennium (In Dan. IV, 23, 4 f.; 60, 2). Aber er bekämpft auch voreilige Erwartungen des Endes, ja rückt dessen Erscheinen in die Ferne (In Dan. IV, 18 f.).

## § 13. Die wissenschaftliche Theologie der Alexandriner.

Quellen: Die Schriften des Clemens und Origenes in der Berliner Kirchenväterausg.; Clemens, herausg. v. O. Stählin, 1905 f. 1909; Origenes v. Kötschau, Preuschen, E. Klostermann; das andere bei de la Rue, 1723 ff., abgedruckt von Lommatzsch. De princ. übers. von K. F. Schnitzer, 1835. Literatur: Th. Zahn, Forschungen III. E. de Faye, Clém. d'Alex., Par. 1898. Bonwetsch, RE 4, 155 ff. K. Ernesti, Die Ethik d. Cl. v. Al., 1900. Hort u. Mayor, Cl. of Al. Miscellanies b. VII, Lond. 1902. W. Scherer, Cl. v. Al. u. seine Erkenntnisprinzipien, Münch. 1907. W. Bousset, Jüd. christl. Schulbetrieb in Alex. u. Rom, Gött. 1916. Harnack, Die Terminologie der Wiedergeburt . . in d. ältesten Kirche, TU. 42, 3. — Redepenning, Orig. 2 Bde., 1841. 46. Preuschen, RE 13, 467 ff. F. Prat, Orig., le théologien et l' exégète, Par. 1907.

I. Clemens hat in seinem dreiteiligen Werk: Protrepticus (zeigt die Nichtigkeit des Heidentums), Pädagogus (die christliche Sittenlehre) und den Stromata (behandelt die tiefere wissenschaftliche Erkenntnis)[1]) eine Einführung in das Christentum zu geben versucht, die nicht nur den wissenschaftlichen Anforderungen genügen, sondern auch dem Gläubigen erst den vollen Inhalt seines Glaubens erschließen und ihn aus dem Bereich der Autorität in den des Wissens und der freien Zustimmung erheben sollte. Die Verwandtschaft seines Strebens mit dem der Gnosis tritt zutage; dasselbe gilt von Origenes. Aber sie wollen das Ziel innerhalb der Kirche und in Unterordnung unter ihre Autorität erreichen.[2]) Daher ist die

---

*δειχθῇ.* C. Noët. 17 *θεὸς λόγος ἀπ' οὐρανοῦ κατῆλθεν . ., ἵνα . . σώσῃ τὸν πεπτωκότα καὶ ἀφθαρσίαν ἀνθρώποις παράσχῃ.*

[1]) Seine Hypotyposen sind nur teilweise in latein. Überarbeitung (Adumbrationes) erhalten.

[2]) Clemens Strom. VII, 90 *ἡμᾶς κατὰ μηδένα τρόπον τὸν ἐκκλησιαστικὸν παραβαίνειν προσήκει κανόνα, ἐν μόνῃ τῇ ἀληθείᾳ καὶ τῇ ἀρχείᾳ ἐκκλησίᾳ ἥτε ἀκριβεστάτη γνῶσις καὶ ἡ τῷ ὄντι ἀρίστη αἵρεσις, καὶ μάλιστα τὴν περὶ τῶν μεγίστων ὁμολογίαν ἡμεῖς . . φυλάττομεν.* Des Origenes Grundsatz war: *χρὴ*

Stellung des Clemens und Origenes zur Tradition eine pietätvolle. Dennoch haben sie die Grundgedanken ihrer Theologie der griechischen Philosophie entlehnt.

Auch Clemens schließt sich an eine Tradition an (vgl. Bousset). Aber es ist nicht die allgemein kirchliche, sondern die hellenisch-wissenschaftliche der alexandrinischen Schule, die der Gnosis noch näher stand als er selbst. So erklärt sich das in sich Widerspruchsvolle seiner Lehre. Aber er weiß mit wunderbarer Elastizität auch das scheinbar Heterogenste zu vereinen.[1]) Er kennt keine sich ausschließende Gegensätze, sondern nur Stufen der Erkenntnis. Er ist geneigt den heil. Schriften alles anzugliedern, was irgendwelche Autorität in der Kirche genießt (Zahn, Gesch. d. Kan. I, 137 f.). So weist er aber auch der hellenischen Philosophie eine Stelle in seiner christlichen Gesamtanschauung zu. Der Logos ist der Quell aller Erkenntnis. Aus ihm haben schon die hellenischen Philosophen geschöpft, vornehmlich Plato (Protr. 68 ff.; Paed. II, 18; Str. I, 42). Wie er den Juden durch die Propheten Erkenntnis darreichte, so den Hellenen durch die Philosophie.[2]) Nur waren im Unterschied von den durch die Philosophie Gerechten die Juden frei vom Götzendienst, und hatten eine sich nicht auf die wenigen philosophisch Geschulten beschränkende Gotteserkenntnis. Im Gegensatz zur häretischen Gnosis hält Clemens die Identität des Gottes der Schöpfung und Erlösung durchaus fest. Er betont die Freiheit und lehnt ab die gnostische Unterscheidung verschiedener Menschenklassen (Paed. I, 31). Schon der einfach gläubige, getaufte Christ besitzt die Vollkommenheit (Paed. I, 26 *βαπτιζόμενοι φωτιζόμεθα, φωτιζόμενοι υἱοποιούμεθα,*

---

*δὲ πάντα τὸν φιλαλήθη . . σῶσαι τε καὶ τὴν τῶν ἀρχαίων παράδοσιν καὶ φυλάξασθαι μὴ ἐμπεσεῖν εἰς φλυαρίαν πτωχῶν νοημάτων, ἀδυνάτων τε ἅμα καὶ θεῷ ἀναξίων* bei Method., De resurr. I, 22.

[1]) Seeberg I, S. 394 „Er hatte die hohe Stimmung der griechischen Philosophie sich innerlich angeeignet. . . Wie er mit dem Gefühl Christ war, so auch Hellene. Und wie sich beides in seiner Seele zu erlebter Einheit verbunden hatte, so wußte er es auszusprechen." Harnack, D. Eros in d. alten christl. Lit., SBA 1918 S. 88. „Clem. Al. ist der einzige christlich fromme und wahrhaft freisinnige Theologe gewesen, den die alte Kirche besessen hat."

[2]) Strom. VI, 159 *Ἰουδαίοις μὲν νόμος, Ἕλλησι δὲ φιλοσοφία μέχρι τῆς παρουσίας.* VI, 42 *ὁ αὐτὸς θεὸς ἀμφοῖν διαθήκην χορηγός, ὁ καὶ τῆς Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας δοτὴρ τοῖς Ἕλλησιν,* vgl. VI, 44, I, 28. Ein und derselbe Gott ist von den Heiden *ἐθνικῶς*, von den Juden *Ἰουδαικῶς*, von den Christen *πνευματικῶς* erkannt worden (Str. VI, 41).

*υἱοποιούμενοι τελειούμεθα, τελειούμενοι ἀπαθανατιζόμεθα*, vgl. Paed. I, 18. 37. 41 ff. 52). Daher ist der Glaube die Grundlage aller Erkenntnis (Str. V, 2 *ἡ . . κοινὴ πίστις καθάπερ θεμέλιος ὑπόκειται*), eine zusammenfassende Erkenntnis des Wesentlichen (Str. VII, 57 *ἡ μὲν οὖν πίστις σύντομός ἐστιν . . τῶν κατεπειγόντων γνῶσις*). Aber dieser Glaube findet seine Vollendung in der *γνῶσις* (Str. VII, 55 *διὰ ταύτης . . τελειοῦται ἡ πίστις*); ist der Autoritätsglaube eine *πίστις δοξαστική*, so die Gnosis mit ihrer Einsicht in die Gründe eine *πίστις ἐπιστημονική* (Str. II, 48 f.),[1]) und diese wissenschaftliche Erfassung des Geglaubten schließt tatsächlich doch die religiös sittliche Vollendung erst in sich (Str. VII, 57 *ἐκ πίστεως εἰς γνῶσιν*). Darum ist das Christentum die wahre Philosophie (Str. II, 5 *βάρβαρος φιλοσοφία . . τελεία τῷ ὄντι καὶ ἀληθής*) und der vollkommene Christ der wahre Gnostiker, nämlich der *κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα γνωστικός* (Str. VII, 41). Clemens urteilt scharf über die Christen, welche die Philosophie verschmähen (Str. I, 43). Er selbst huldigt unter Ablehnung jeder bestimmten Schule einem grundsätzlichen Eklektizismus (Str. I, 37), ist aber insbesondere von der Stoa und von Plato abhängig, zum Teil unter Vermittlung von Philo. — Aus dieser Philosophie hat er die Idee des Logos als des Mittlers aller Weltbeziehung Gottes. Gottes Wesen bestimmt er möglichst abstrakt und qualitätslos (Paed. I, 71 *ἓν δὲ ὁ θεὸς καὶ ἐπέκεινα τοῦ ἑνὸς καὶ ὑπὲρ αὐτὴν τὴν μονάδα*). Nur uneigentlich nennen wir ihn, als den Begründer des Weltdaseins (Paed. I, 88), den Guten oder Vater usw. (*ἓν ἢ τ᾽ἀγαθὸν ἢ νοῦν ἢ αὐτὸ τὸ ὂν ἢ πατέρα ἢ θεόν*, Str. V, 82). Der Logos als die Einheit der göttlichen Kräfte und der Urbilder alles Geschaffenen ist ebenso **eins** mit dem Vater (Paed. III, 101 *υἱὲ καὶ πατήρ, ἓν ἄμφω κύριε*), wie er mit dem Geist als *πρωτόγονοι δυνάμεις καὶ πρωτόκτιστοι* die oberste Stufe der geistigen Wesen bildet. Clemens unterscheidet nämlich den Sohn-Logos von dem Gotte immanenten, daher er den Sohn *εἰς κτίσμα κατάγει* (Photius, Bibl. cod. 109). Der Logos durchwaltet auch die Schöpfung und vermittelt alle Erkenntnis, in der Philosophie, in Gesetz und Propheten und vollkommen in Christus. Clemens huldigt einer doketischen Christologie ((Str. VI, 71; Adumbrat. ed. Zahn S. 87, 14 ff.), wennschon er den gnostischen Doketismus abweist. Der Gottmensch ist der vollkommene Arzt, der

---

[1]) Strom. II, 48 *πίστεως δὲ οὔσης διττῆς, τῆς μὲν ἐπιστημονικῆς, τῆς δὲ δοξαστικῆς*.

rettet durch seine heilbringende Lehre,[1]) indem er erst zum Glauben, dann zur Erkenntnis führt (Str. VII, 57 *πρώτη . . μεταβολὴ σωτήριος ἡ ἐξ ἐθνῶν εἰς πίστιν . ., δευτέρα δὲ ἡ ἐκ πίστεως εἰς γνῶσιν*). — Wie alle Sünde in der Unwissenheit wurzelt (Str. VII, 66 *κακία . . δι' ἄγνοιαν*), so bringt die Erkenntnis des Guten die Tugend mit sich, wie der Leib den Schatten (Str. VII, 82). Nicht durch unsere natürliche Ausstattung vollkommen, aber befähigt durch Lernen und Übung zur Vollkommenheit zu gelangen (Str. VI, 96), werden wir durch die Lehre des Logos zur Unsterblichkeit geführt (Str. IV, 27). Der Gnostiker handelt nur noch aus Liebe zu Gott, ohne Neigung zur Sünde. Die sittliche Aufgabe aber ist (stoisch) die, der Natur gemäß handeln; dadurch soll die Fessel des Leibes möglichst abgestreift (Str. VII, 40. 79 *οὕτως ζῆσαι . . ὡς γνωστικός, ὡς ἄσαρκος*) die Seele zu ihrem Ursprung zurückgebracht werden. Je mehr das Fleisch austrocknet, desto mehr erhebt sich der Geist zum Anschauen Gottes; denn wie Gott *ἀπαθής* und *ἀνενδεής* ist, so soll auch der Mensch ihm ähnlich werden durch Unterdrückung der Affekte (Str. VI, 74). Erkenntnis und Askese führen zur Einheit mit Gott (Str. IV, 149; VI, 113).

II. Origenes fand die Kirche schon in festeren Formen, er selbst weiß sich auch an diese schon bestimmter gebunden als Clemens; das hat ihn doch nicht gehindert, ein wesentlich außerchristliches Verständnis des Christentums zu entwickeln. „Nach dem Leben ein Christ, nach der wissenschaftlichen Erkenntnis ein Hellene", hat von ihm der Christenfeind Porphyrius geurteilt. Ein ungewöhnlich lauterer Charakter, unterscheidet er doch zwischen einer esoterischen und exoterischen Religion. Gegen Celsus hat er als Anwalt der Kirche auch solches vertreten, was seiner eigenen Anschauung nicht entsprach. Er hat seine Theologie vornehmlich in exegetischen Schriften entwickelt. Dadurch empfing sie in der Form einen schriftgemäßeren Charakter. Origenes hat ein System der allegorischen Methode formuliert (Heinrici, RE 7, 730 f.). Ein dreifaches Schriftverständnis (im Gegensatz zu der buchstäblichen Deutung der amici literae [In Ex. hom. 2. 3] beruft er sich auf 1 Kor. 10, 11 [De princ. IV, 2, 6]) ist danach gewiesen: die simpliciores sollen durch den Leib der Schrift — ihr einfaches historisches Verständnis — erbaut werden, die etwas

---

[1]) Str. V, 7 *θείου διδασκάλου ἐδεήθημεν· καταπέμπεται ὁ σωτὴρ τῆς ἀγαθοῦ κτήσεως διδάσκαλός τε καὶ χορηγός, τὸ ἀπόρρητον τῆς μεγάλης προνοίας ἅγιον γνώρισμα.*

Fortgeschritteneren und tiefer Eindringenden durch ihre Seele, die perfecti durch ihren Geist, ab ipsa spirituali lege (De princ. IV, 2, 4). Doch haben einige Stellen nur einen seelischen und geistigen Sinn.

2. Für Origenes[1]) ist wie für Plato (vgl. Preuschen RE 14, 481 f.) allein die Idee das Wirkliche, die geschichtliche Einzelerscheinung bedeutungslos. Alles geistige Sein strömt aus Gott als seinem Urquell. Es geschieht durch den Logos, das Prinzip der Weltentstehung und Entwicklung, aber auch der Welterlösung. Ewig in Gott, geht er als Weltprinzip stets aus ihm hervor: est aeterna ac sempiterna generatio sicut splendor generatur ex luce (De princ. I, 2, 4). In ihm ist die Summe der Weltideen geeint; daher er ebenso eins mit Gott, wie andererseits der Welt des Gewordenen angehörend, ebenso Abbild Gottes, wie Urbild der Welt, gleichen Wesens mit dem Vater und doch *ἕτερος κατ᾽ οὐσίαν* (De orat. 15, 1).[2]) Weil Gott reines Sein (*κυρίως οὐσία*), ja jenseits des Seins (*ἐπέκεινα οὐσίας*), ist eine Mitteilung Gottes, die doch mit seinem Wesen als Güte gegeben ist, nur durch Vermittlung des Logos möglich, die „zur Vielheit bereits erschlossene Einheit". Durch den Sohn ist von Ewigkeit der Geist (der in den Heiligen sein Wirkungsgebiet hat), aber auch die Vielheit der Geister geworden. Diese sind göttlich nur durch Teilgebung an der Gottheit, daher auch nicht mit Notwendigkeit gut, sondern freien Willens und mit der Aufgabe sich selbst zu bestimmen. Hierin ist sowohl die Möglichkeit des Bösen gegeben, wie das Dasein von Abstufungen innerhalb der Welt. Je weiter die einzelnen Geistwesen von Gott wichen, desto materieller sind sie geworden. Auch die materielle Welt ist durch Gott geschaffen, aber weil Materialität dennoch ein Mangel, wird sie erst wirklich beim Weichen von Gott. Irgendwie sind alle Geister von Gott gewichen; aber mehr oder minder, und die Welt ist nun der Schauplatz eines großen Geisterkampfes — dieser doch auch zugleich Läuterungsschule —, in dessen Mitte der Mensch steht, — ferner von Gott als die Engel, aber ihm näher geblieben als die in häßliche Körper gebannten Geister. Sein Geist, der *νοῦς*, ist zur Seele erkaltet; zwar hat er noch eine vernünftige Seele, aber sie ist durch die animalische mit dem Leibe verbunden. Seine Aufgabe ist, sich durch

---

[1]) Seine Schrift De princ. handelt 1. von Gott, 2. von der Welt, 3. von der Freiheit, 4. von der Hl. Schrift.

[2]) C. Cels. VIII, 12 Wir verehren Vater und Sohn *δύο τῇ ὑποστάσει πράγματα, ἓν δὲ τῇ ὁμονοίᾳ κ. τῇ συμφωνίᾳ κ. τῇ ταυτότητι τοῦ βουλήματος.*

Besiegung der Triebe und Leidenschaften zu Gott zu erheben; seine Willensfreiheit und die Unterstützung Gottes ermöglichen ihm dies, während ihn freilich die Fessel des Leibes behindert.

3. Auch die Erlösung bringt der Logos. Jenem kosmischen Prozeß hat nämlich Origenes die christlichen Heilsgedanken eingegliedert. Die Erlösung ist vorbereitet in aller von Gott gespendeten Erkenntnis, insbesondere in der durch die Propheten, körperlich gewordene unschuldige Geister, vermittelten. Die wirkliche Erlösung tritt doch erst ein durch die eigene Erscheinung des Logos. Mit der einen Seele, die sich von Anbeginn dem Logos verbunden und dadurch „zum einzigen wirklichen Ebenbild des ewigen Ebenbildes Gottes" (Möller) geworden, ein Geist mit ihm, geht er eine Verbindung ein, die keine Vermischung im eigentlichen Sinn ist, aber so eng, daß der geschaffene Mensch Jesus Gottes Sohn genannt wird (De princ. II, 6, 3). Diese Seele das Bindeglied zwischen dem Logos und dem Leib. — In seinem Wirken hat Jesus die Offenbarung Gottes und seines Willens gebracht. Er ist zugleich in seinem Tod das Opfer für die Sünde, die Zahlung des Lösegeldes, die der Herrschaft des Teufels ein Ende bereitet und den Sieg über die Dämonen errungen hat. Der einfach Gläubige hält sich hieran; ihm ist der Logos der Arzt. Für den Gnostiker aber ist er der Lehrer der himmlischen Geheimnisse, der in die vollkommene Erkenntnis einführt und dadurch zur vollkommenen Gottesgemeinschaft bringt, mit Gott ganz vereinigt. Durch ihn angeleitet erhebt sich der asketische Weise über die irdischen Bedürfnisse und lebt in ausschließlicher Hingabe an die Erforschung der göttlichen Geheimnisse und nimmt so das zukünftige Leben bereits voraus (Sel. in Ps. 12, 203).

4. Die Eschatologie des Origenes kennt natürlich keine wirkliche Auferstehung des Leibes, so sehr ihn die Frage nach ihr beschäftigt hat. Zwar Christi Leib wird von ihm als auferstanden anerkannt, obwohl er doch schließlich die Menschheit Christi in den Logos aufgehen läßt. Aber unser Leib, von Begierden erfüllt und ein Gefängnis des Geistes, kann nicht teilhaben an der Vollendung. Vielmehr jubeln die in Wasser und Feuer geläuterten (Ps. 66, 10. 12) Seelen mit Ps. 124, 7, nun dem Leib entronnen zu sein. Nur das εἶδος des Leibes schafft sich einen neuen Leib rein geistiger Art (vgl. meine Theolog. des Methodius, S. 105 ff.), daher die Seligen nur sapientiae escis (De princ. II, 11, 3), dies sind theoria et intellectus Dei, genährt werden und alle Fülle der Weisheit er-

fassen. Auch die Bösen, selbst die Dämonen, erfahren eine Läuterung, in der die Sündhaftigkeit verzehrt wird, so daß endlich Gott alles in allem ist. Dann kann freilich eine neue Entwicklung beginnen.

5. In dieser alexandrinischen Theologie „überwand man die Gnosis, indem man ihren Geist . . durch den hellenisch durchsetzten Heil. Geist . . übertraf“ und „indem man ihn durch ruhige religionsphilosophische Erkenntnis und erbauliche Mystik ersetzte“ (Seeberg S. 455 f.). Diese Theologie hat die Gedanken der Gnosis „in modifizierter Gestalt der Kirche dienstbar gemacht“. Auch nach ihr führt erst das „pneumatisch spekulative Verständnis“ „auf die Höhe der Religion“. So ist sie zugleich „Religionsphilosophie und doch Kirchenlehre, Hellenismus und doch Christentum“. So hat sie „den Bruch mit den judaistischen und gnostischen Formen des Christentums sieghaft zu Ende geführt“ und doch „wieder alles Kräftige und Zeitgemäße der überwundenen Größen in sich“ aufgenommen und „das Christentum zu einem Faktor der höchsten Kultur der Zeit gemacht“ (ebd. S. 459).

## § 14. Die dogmengeschichtliche Entwicklung des dritten Jahrhunderts.

Literatur: Th. Zahn, Marcellus von Ankyra, Gotha 1867. A. Harnack, Monarchianismus RE 13, 303 ff. Novatian RE 14, 223 ff. W. Macholz, Spuren binitarischer Denkweise im Abendland seit Tertullian, Halle 1902. — J. Jordan, Die Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians, Lpz. 1902. J. Höfling, Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer, Erl. 1851. F. Wieland, Mensa und Confessio, Münch. 1906. G. E. Steitz, D. röm. Bußsakrament, Frankf. 1854. O. Ritschl, Cyprian v. Karth. u. die Verfassung d. Kirche, Gött. 1885. C. Götz, D. Bußlehre Cyprians, Königsb. 1895. K. G. Götz, Das Christentum Cyprians, Gieß. 1896. K. Müller, D. Bußinstitution in Karthago unter Cypr., ZKG 1896. F. X. Funk, KGl. Abhandlungen I, Paderb. 1897. E. W. Benson, Cypr., Lond. 1897. H. Koch, Cypr. u. d. röm. Primat, TU 35, 1. B. Poschmann, Die Sichtbarkeit d. Kirche nach d. Lehre d. hl. Cyprian, 1910. An. Seitz, Cypr. und d. röm. Primat, 1911 (gegen Koch). Jh. Ernst, Cypr. u. d. Päpste, Katholik 1911. — Feltoe, The letters and other remains of Dionysius of Alex. 1904. J. Burel, Denys d' Alex., Par. 1910. C. B. Radfort, Three teachers of Alex.: Theognost, Pierius a. Peter, Cambr. 1908. N. Bonwetsch, Die Theologie des Methodius, Brl. 1903.

Besonders in doppelter Hinsicht hat im dritten christlichen Jahrhundert eine dogmengeschichtliche Entwicklung sich vollzogen: einmal durch die Bemühung um die Probleme, die mit der Logoslehre als wissenschaftlicher Verständigung des Verhältnisses des Sohnes zum Vater gesetzt waren, sodann dadurch, daß jetzt die Kirche als

Heilsanstalt für das christliche Bewußtsein in eine zentrale Stellung einrückt. Während die Lateiner der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts sich apologetisch oder praktisch-exegetisch interessiert zeigen, beherrscht Origenes durchaus die griechische Theologie dieser Zeit, mag sie sich ihm anschließen oder prinzipiell widersprechen.

Schon die kleinasiatische Kirche des 2. Jahrhunderts ward durch die Frage nach dem Verhältnis des Sohnes zum Vater in Anspruch genommen. Die sog. Apologeten (s. o. S. 32 f.), wie die Aussprüche montanistischer Propheten sind dafür Zeugen. Im Abendland hat Tertullian in Adv. Praxeam sich im Gegensatz zum Monarchianismus der Logoslehre bedient, um eine wissenschaftliche Begründung des christlichen Trinitätsglaubens zu geben. Ursprünglich als ratio in Gott wie das Denken im Menschen (c. 5), ist der Logos behufs der Weltschöpfung (insofern konnte Tert. sagen, Adv. Hermog. 3 fuit tempus, cum Deo filius non fuit) ein selbständig Seiendes (c. 7) geworden, aber auch jetzt mit dem Vater eins ad substantiae unitatem (c. 25) unterschieden distributione und distinctione (c. 19), der Vater tota substantia, der Sohn derivatio totius et portio (c. 9), wie der Strahl aus der Sonne (c. 8).[1] Der Geist, zunächst im Logos (c. 12 spiritus in sermone), begründet nach seiner Sendung das Wesen der Kirche. In Christus aber finden wir Deum et hominem . . secundum utramque substantiam in proprietate distantem. videmus duplicem statum, non confusum sed coniunctum in una persona (c. 27).

Hippolyt ist viel persönlicher als an der Polemik gegen die Gnosis beteiligt an der Auseinandersetzung mit dem Monarchianismus, sowohl dem dynamistischen wie dem modalistischen. Den ersteren vertraten in Rom der Lederarbeiter Theodotus aus Byzanz und seine Partei, insbesondere Theodotus der Geldwechsler, und später die Artemoniten. Sie bestreitet Hippolyt im sog. kleinen Labyrinth bei Eus. KG V, 28. Noch schärfer war eine Bekämpfung des modalistischen Monarchianismus (s. u.). Dagegen versuchte der Bischof Kallist eine mittlere Linie zwischen Sabellius und Hippolyt einzuhalten. Novatian folgt in De trinitate durchaus Tertullian.

2. Nach Theodot und seiner Schule ist Jesus der Sohn der Jungfrau Maria, aber nur *ψιλὸς ἄνθρωπος*, durch sündlosen Wandel

---

[1]) Substantia ist dabei nicht im juridischen Sinne zu verstehen (vgl. Schloßmann, ZKG 1906 S. 251 ff. und Persona u. *Πρόσωπον* im Recht u. im christl. Dogma, 1906, S. 102 ff. 118 ff.), sondern vom Wesen.

des Erlöseramtes würdig. In der Taufe hat er Christus oder den Hl. Geist überkommen und dadurch die Ausrüstung zu seinem Amte. Nach einigen Theodotianern soll Jesus durch die Auferstehung Gott geworden sein. Andere hätten Melchisedek ihm übergeordnet (Hipp., Refut. VII, 36, Ps. Tert. Adv. haer. 8). Sie begründeten ihre Lehre aus der Schrift mittels grammatischer Exegese, Textkritik und Syllogismen. Auch mathematische Studien sollen sie eifrig betrieben haben. Sie zeigen sich mehr wissenschaftlich als religiös interessiert. Eine Gemeindebildung mißlang ihnen (Eus. KG V, 28). — Über Artemas sind wir nur schlecht unterrichtet. Seine Anhänger behaupteten, bis auf Viktor von Rom habe ihre Lehre in der römischen Kirche geherrscht.

Die bedeutendste und wirkungskräftigste Vertretung fand der dynamistische Monarchianismus durch den Bischof Paulus zu Antiochien aus Samosata. (Die Fragmente bei Routh, Rel. sacr.² III, 300 ff.) Er lehrt eine Einigung Jesu mit dem Logos schon bei der Geburt. Der Logos, zum Wesen des Vaters als dessen Vernunft und Weisheit gehörend (*εἷς θεὸς ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἐν αὐτῷ ὡς λόγος ἐν ἀνθρώπῳ*), darf nicht von ihm persönlich unterschieden werden. Es gibt vielmehr nur ein göttliches *πρόσωπον*. Dieser Logos nun hat in dem Menschen Jesus als inspirierendes Prinzip Wohnung gemacht;[1] in Analogie des inneren Menschen bei dem Christen nach dem Apostel. Durch die Unabänderlichkeit seiner Gesinnung ist Jesus gottähnlich und mit ihm eins geworden.[2] Der Wille Jesu entspricht dem des Logos (es ist eine Einheit *κατὰ μάθησιν καὶ μετουσίαν*) und deshalb wird ihm dessen Gnade in einzigartiger Weise zuteil. Auf der dritten gegen ihn gehaltenen Synode (269) wurde Paulus durch den Presbyter Malchion der Häresie überwiesen.

3. Auch gegen den modalistischen Monarchianismus hat insbesondere Hippolyt die Logoslehre vertreten. So in C. Noëtum gegen Noët von Smyrna, der um 180 in Kleinasien monarchianisch

---

[1]) *ἄνθρωπος ἦν ὁ Ἰησοῦς καὶ ἐν αὐτῷ ἐνέπνευσεν ἄνωθεν ὁ λόγος.* — *ὡς ἐν ναῷ . . ἐλθόντα τὸν λόγον καὶ ἐνοικήσαντα ἐν Ἰησοῦ ἀνθρώπῳ ὄντι.*

[2]) Paulus *Πρὸς Σαβῖνον* bei Diekamp zu § 18, Doctrina patrum S. 303 *τῷ ἁγίῳ πνεύματι χρισθεὶς προσηγορεύθη Χριστός, πάσχων κατὰ φύσιν, θαυματουργῶν κατὰ χάριν. τῷ γὰρ ἀτρέπτῳ τῆς γνώμης ὁμοιωθεὶς τῷ θεῷ κ. μείνας καθαρὸς ἁμαρτίας ἡνώθη αὐτῷ — αἱ διάφοροι φύσεις καὶ τὰ διάφορα πρόσωπα ἕνα καὶ μόνον ἑνώσεως ἔχουσι τρόπον, τὴν κατὰ τὴν θέλησιν σύμβασιν.*

lehrte, ähnlich wie Praxeas in Rom und in Karthago, und 190 bis 225 Epigonus, Kleomenes, Sabellius in Rom. Gerade in Kleinasien nämlich scheint zuerst Widerspruch gegen die Logoslehre erhoben worden zu sein, drohte doch diese Lehre ebenso die Einheit Gottes wie die wahre Gottheit des Erlösers zu gefährden. An beiden aber war eine Theologie, die vom „Blute Gottes“ redete, aufs höchste interessiert. Die „Wissenschaft“, aus der die Logoslehre stammte, schien die Grundlagen des Glaubens zu verletzen. Freilich griff nun auch der „Monarchianismus“ zu den Waffen der Wissenschaft. Aus der feststehenden Grundvoraussetzung, daß der Gott der Christen nur einer und Christus wahrer Gott sei, folgerte der Monarchianismus, daß der eine wahre Gott als Mensch geboren und gestorben ist; vor der Menschwerdung war er Vater, durch sie wird er Sohn seiner selbst. So lehrte schon Noët: „Einer ist der Schöpfer des Alls, verborgen, wenn er wollte, und erscheinend, wenn er wollte, . . von Anfang ungezeugt, gezeugt als er von der Jungfrau geboren werden wollte; unsterblich und leidensunfähig und wiederum sterblich und leidensfähig, je nachdem er wollte.“ „Solange der eine noch nicht Vater (des Sohnes) geworden war, hieß er mit Recht Vater; als es ihm aber gefiel, sich der Geburt zu unterziehen, wurde er Sohn — sein eigener, nicht eines andern“ (Hipp., Refut. IX, 10). Daher sind Vater und Sohn *ἓν καὶ τὸ αὐτό;* derselbe hieß zuerst Vater, hernach Sohn. Wie Tertullian des Praxeas Lehre[1]) schildert, so die Kallists Hippolyt. Kallist suchte wie kirchenpolitisch durch die Exkommunikation des Sabellius, so auch dogmatisch zu vermitteln.[2]) Sohn heißt ihm das Fleisch Christi, in dem die Gottheit oder der Vater als Geist wohnte. Das Leiden Christi ist ein Leiden des Fleisches, an dem aber die Gottheit oder der Vater teilnimmt (*συμπάσχει*). Nach Sabellius (Hipp., Refut. IX, 11 ff. Epiph. haer. 62; über ihn bes. Th. Zahn S. 198 ff.) dagegen hat sich der eine Gott nacheinander in drei Prosopen, d. h. Masken oder Rollen, offenbart, als Vater, Sohn und (so wahrscheinlich) als Geist; diesen einen Gott nannte Sabellius daher

[1]) Adv. Prax. 27 dicentes filium carnem esse id est hominem id est Iesum, patrem autem spiritum id est Deum id est Christum.

[2]) Hipp., Refut. 9, 12, 16 f. *λέγων τὸν λόγον αὐτὸν εἶναι υἱόν, αὐτὸν καὶ πατέρα ὀνόματι μὲν καλούμενον, ἓν δὲ ὂν τὸ πνεῦμα ἀδιαίρετον· οὐκ ἄλλο εἶναι πατέρα, ἄλλο δὲ υἱόν, ἓν δὲ καὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν· . . καὶ εἶναι τὸ ἐν τῇ παρθένῳ σαρκωθὲν πνεῦμα οὐχ ἕτερον παρὰ τὸν πατέρα, ἀλλὰ ἓν καὶ τὸ αὐτό.*

*υἱοπάτωρ* (Athan., De syn. 16). Hippolyt aber erklärte (C. Noët. 8) *κατὰ τὴν δύναμιν εἷς ἐστι θεός, . . κατὰ τὴν οἰκονομίαν τριχῆς ἡ ἐπίδειξις.* Der Logos, der Potenz nach von Anbeginn in Gott (*ὁ ἀεί*), ist als Werkmeister der Welt aus dem Vater hervorgegangen.[1])

4. Dem modalistischen Monarchianismus ist wohl auch Beryll von Bostra zuzuzählen. Er lehrte, Christus habe vor seiner Menschwerdung nicht in eigener Wesensumschriebenheit existiert, seine Gottheit sei keine eigene, sondern die ihm einwohnende Gottheit des Vaters; doch wohl so, daß diese nicht als bloße göttliche Kraft, sondern als das Personbildende in Christus vorgestellt war. Origenes überzeugte ihn von dem Irrigen seiner Anschauungsweise. — Gegen „sabellianisch" gesinnte Bischöfe Libyens wandte sich Dionys von Alexandrien. In ihrer Bestreitung ging Dionys soweit, daß er den Sohn als *ποίημα τοῦ θεοῦ* bezeichnete, ihn *ξένος κατ' οὐσίαν τοῦ πατρός* nannte und das Verhältnis des Vaters zu ihm dem des Landmanns zum Weinstock und des Schiffbaumeisters zum Schiff verglich (Athan., De sentent. Dion. 4). Ihm trat — von Alexandrien aus darum angegangen — Dionysius von Rom entgegen. Man habe vielmehr zu unterscheiden zwischen Zeugung, *γέννησις*, und der *πλάσις* und *ποίησις*. Nur so werde *ἡ θεία τριὰς καὶ τὸ ἅγιον κήρυγμα τῆς μοναρχίας* aufrecht erhalten (Athan., De decret. syn. Nic. 26). Dionysius von Alexandrien erklärte nun auch seinerseits, indirekt widerrufend, dem allerdings nicht schriftgemäßen Ausdruck, der Logos sei Gott *ὁμοούσιος*, nicht zu widersprechen und zu bekennen, daß der Sohn aus dem Vater und ewig sei (Athan., De sentent. Dion. 18. 15).

5. Die Theologie des Origenes ermöglichte Dionysius seinen Rückzug. Wie sie die Mittel darbot, gerade auch das letztere Verständnis zu entwickeln, zeigt das Glaubensbekenntnis des Origenesschülers Gregors des Wundertäters. Auch hier wird zwar der Logos bezeichnet als *κτίσμα* und *ποίημα.* Aber andererseits bekennt Gregor eine *τριὰς τέλεια δόξῃ καὶ ἀϊδιότητι καὶ βασιλείᾳ, μὴ μεριζομένη, μηδὲ ἀπαλλοτριουμένη. οὔτε οὖν κτιστόν τι ἢ δοῦλον ἐν τῇ τριάδι, οὔτε ἐπείσακτον ὡς πρότερον μὲν οὐχ ὕπαρχον, ὕστερον δὲ ἐπεισελθόν· . . ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος ἡ αὐτὴ τριὰς*

[1]) Novatian, welcher lehrt pater semper est pater, hat „durch die Sicherheit seiner runden Formeln" „aus dem Symbol durch Deduktion gewonnen", „den lateinischen Christen die Möglichkeit gegeben, . . den Griechen in der christol. Frage . . zu imponieren". Harnack, RE 14, 226.

*ἀεί*. Die Bekenntnisformeln, in denen man im Orient die Wertung Christi zum Ausdruck zu bringen versuchte, zeigen, wie man sich bewußt ward, in ihr die des Christentums auszusprechen. Doch ist umstritten, ob tatsächlich das Taufsymbol zu Cäsarea bekannte: *Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν τοῦ θεοῦ λόγον, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, ζωὴν ἐκ ζωῆς, . . πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεγεννημένον.*

II. 1. Wie das Ende des 2. und der Anfang des 3. Jahrhunderts grundlegend wurde für die Herausbildung einer kirchlichen Lehre, so die Mitte des 3. für die Ausgestaltung der kirchlichen Ordnungen. (Kallist), Cyprian, (Stephan von Rom), Dionysius von Alexandrien, Gregorius Thaumaturgus sind Persönlichkeiten mit dem ausgesprochenen Charisma der Kirchenleitung. Es ward geweckt durch das Bedürfnis der Zeit, das bestimmtere Ordnungen für die noch unzureichend gefestigten Verhältnisse der Kirche forderte. Doch ward vornehmlich auf dem abendländischen Boden die Frage nach dem Wesen der Kirche ausgetragen.

Irenäus hatte den Episkopat der apostolischen Kirchen als Bewahrer der apostolischen Lehre charakterisiert. Wie von selbst überkam hierdurch der Episkopat etwas von apostolischer Dignität: wo er war, war der Geist, der das Wesen der Kirche konstituiert. Wir sahen, wie ein Viktor von den Kleinasiaten einfache Unterwerfung forderte, wie Kallist als Nachfolger der Apostel bindende Normen für die Zulassung zur Buße aufstellte. Daß der Inhaber des Geistes das Recht habe Sünden zu vergeben, stand überall fest[1]) (vgl. dafür auch Cypr. ep. 57); aber eben der Bischof sollte es sein. Auch Kallists Gegner Hippolyt scheint den Geistesbesitz des Episkopats vertreten zu haben (o. S. 54). Sein Schisma wie das Novatians (vgl. Harnack, RE 14, 232 ff.) bezeichnen Krisen in der Entwicklung der Kirche. Beide betonten die Kirche als die heilige Gemeinde. Durch den Ausschluß von Todsündern ohne Aussicht auf Wiederaufnahme sollte die Heiligkeit der Kirche gewährleistet werden. Der bisher — trotz gewiß nicht seltener Ausnahmen[2]) — prinzipiell festgehaltene Grundsatz, daß grobe Sünder nicht Glieder der Kirche sein könnten, sollte auch ferner in Geltung bleiben. Der Episkopat der

[1]) Von Tertullian, De pud. 21 so energisch vertreten: secundum Petri personam spiritalibus potestas ista conveniet aut apostolo aut prophetae.

[2]) Seeberg S. 495 zeigt, daß die Praxis eine verschiedene war; für Afrika und Rom aber räumt auch er den dauernden Ausschluß von Götzendienern und Totschlägern ein.

Großkirche, dessen Wortführer Cyprian in dieser Frage war, legte das Gewicht auf die Zugehörigkeit zur Kirche als Bedingung des Heils. Mochte daher auch er Kautelen aufrichten, welche die sittliche Haltung der Kirchenglieder garantierten, so mußte er doch vor allem darnach streben, daß nicht die Gefallenen durch dauernden Ausschluß aus der Kirche ihres Heils verlustig gingen. Die Aufnahme in die Kirche war ihm daher die Ermöglichung, jedoch noch nicht die Gewähr der Aufnahme in die Gemeinschaft mit Gott. Sie war Vorbedingung für das Heil, aber sicherte noch nicht das Heil. Die durch die Kirche gespendete Gnade ist das notwendige Mittel, um die Gnade Gottes zu erlangen. Daher fällt der Nachdruck auf den Besitz der Mittel, die den Zugang zu Gott eröffnen, und daß sie zu ihren Leitern die Personen hat, die jene Mittel verwalten und die Kirche in einer ihrer erziehlichen Aufgabe entsprechenden Weise leiten. Auf den Episkopat wird die Kirche basiert (Cypr. Ep. 33, 1 ut ecclesia super episcopos constituatur). Wer sich von der durch den Episkopat geleiteten Kirche löst, löst sich von Gott: habere non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem (De unit. eccl. 6).[1] Die Lösung von der Kirche schließt unwiderruflich vom Heil aus. Als die Grundlage der Kirche ist der Episkopat ein einheitlicher. Was der Herr Mt. 16 zu Petrus gesagt hat, hat er zu ihm als Repräsentanten der Apostel gesagt, zu einem, um die Einheit der Kirche damit auszusprechen (De unit. eccl. 4).[2] Doch ist diese Einheit nicht eine solche, daß ein Bischof sich die Autorität über den gesamten Episkopat anmaßen dürfte: im Ketzertaufstreit hat Cyprian dies gegen Stephan von Rom sehr entschieden vertreten (vgl. m. Art. RE 10, 270 f.). Ebenso fordert er im Interesse der Heiligkeit der Kirche, daß Träger des bischöflichen Amtes, die in solche Sünden gefallen sind, die ihrem Christenstand ein Ende machen, eo ipso ihr Amt eingebüßt haben (Cypr. Ep. 65 [65, 4 nec oblatio sanctificari illic possit, ubi sanctus spiritus non sit]. 66. 68.) Hier setzt die Spaltung der Donatisten ein, die verlangten, daß wenigstens die Qualifikation zum Spenden der Gnade durch christliche Haltung zu bewähren sei.

Der Novatianismus verkannte die pädagogische Aufgabe der

[1]) Ebenso Ep. 66, 8 scire debes, episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo, et si qui cum episcopo non sit in ecclesia non esse. Vgl. Ep. 55, 24 Christianus non est qui in Christi ecclesia non est.

[2]) De unit. eccl. 5 episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur.

Kirche; aber sein sittlicher Ernst, mit dem er ihren christlichen Charakter durch die christliche Lebensführung ihrer Glieder bedingt sein ließ, sicherte ihm eine längere Dauer (Harnack, RE 14, 240 ff.).

2. Wie Cyprian die Kirche auf den im Episkopat repräsentierten Klerus gründet, so trägt bei ihm auch der Bischof priesterlichen Charakter. Schon Tertullian bekundet die Bezeichnung sacerdos als gebräuchlich: vollen Ernst macht damit Cyprian. Die Bischöfe sind Priester sowohl als Vertreter der Gemeinde Gott gegenüber, wie als Vertreter Gottes der Gemeinde gegenüber durch Spenden oder Verweigern der Gnade (Harnack, DG⁴ I, 460). Der Priester muß ein Opfer darzubringen haben. Gegenüber Juden und Heiden hatte man die Christen als die rechten Opferer zu erweisen gesucht. Daher pflegte man schon früh die Gebete, insbesondere bei der Eucharistie, als das Gott wohlgefällige Opfer Mal. 1, 11 zu bezeichnen (Didache 14; Just., Dial. 117). Auch die Oblationen christlicher Liebe bei dieser Feier betrachtete man als Opfer (Just., Apol. 67; Dial. 41). Dies ist noch bestimmter bei Irenäus der Fall (Adv. haer. IV, 17, 5; 18, 1. 2). Jetzt aber begann man das Abendmahl selbst als Opfer anzusehen, als die unblutige Wiederholung des Opfers Christi. Opfer sind zwar auch noch die dargebrachten natürlichen Elemente (De opere et eleemos. 15), aber auch die Darbringung des Priesters. Die oblatio von Brot und Wein wird durch die priesterliche Weihe zum sacrificium domini oder Christi (Testim. III, 94; De unit. eccl. 17; Ep. 65, 2; vgl. Wieland S. 55 f.). Cyprian sagt daher von dem Priester (Ep. 63, 14): id quod Christus fecit imitatur et sacrificium verum et plenum tum offert in ecclesia Deo patri. Doch fehlt noch lange eine bestimmt ausgeprägte entsprechende Lehre.

III. 1. Die Abendländer der zweiten Hälfte und des ausgehenden 3. Jahrhunderts beschäftigen sich mit Schriftexegese, wie Viktorin von Pettau (herausgegeben von J. Haußleiter, Wien 1816), mit praktischen Fragen, wie De aleatoribus, oder treten als Apologeten wie Arnobius und Laktanz ein für die Einheit Gottes und die wahre Gerechtigkeit, die Christus gelehrt hat. Als Mann der kirchlichen Tradition huldigt Laktanz einer realistischen Eschatologie und einem kräftigen Chiliasmus; so auch der vermutlich erst spätere Kommodian.

Im Orient dagegen steht die Theologie des 3. Jahrhunderts durchaus unter dem Einfluß des Origenes. Seine Schüler haben an der Katechetenschule zu Alexandrien in seinem Sinn ge-

lehrt, obwohl sich mehr der kirchlichen Überlieferung anschließend. Ein Heraklas scheint sogar seiner Verurteilung zugestimmt zu haben. Aber ein Dionysius zeigt sich überall als Schüler des Origenes. Dasselbe gilt von Pierius und Theognost.[1]) Der Kopte Hierakas suchte in einem Asketenverein das origenistische Ideal des einem beschaulichen Leben sich widmenden Weisen zu verwirklichen. Wie Gregor der Thaumaturg, so hing ihm Pamphilus mit voller Hingebung an. Schriften von keinem dieser Jünger und Verehrer des Origenes sind erhalten. Vielleicht tritt aber darin am stärksten die Einwirkung des Origenes zutage, daß auch seine Gegner sie deutlich bekunden. Zu diesen gehört der Bischof Petrus von Alexandrien, vor allem aber der Bischof Methodius von Olympus.

2. Die Theologie eines Irenäus und Hippolyt ist für Methodius die kirchlich überlieferte Lehre. Von ihr aus unternimmt er eine Korrektur der Theologie des Origenes. Er selbst ist formell in weitem Umfang von Plato abhängig, dessen Dialoge er in seinen Schriften nachahmt. Den Anschluß an die Schrift und die exegetische Methode hat er von Origenes überkommen, aber er führt gegen ihn die Sache der kirchlichen Überlieferung. So wird seine eigene Theologie eine Durchsetzung des mystischen Realismus eines Irenäus mit Gedanken des Origenes. Er weist ab des Origenes Lehre von der Präexistenz der Seelen und von der Ewigkeit der Welt und verteidigt in den drei Büchern De resurrectione die leibliche Auferstehung gegen ihre vergeistigende Umdeutung durch Origenes. Sein Symposion singt das Lob der Virginität, aber ohne die Christlichkeit der Ehe anzutasten. Wie ein Irenäus und Hippolyt lehrt er, daß die Menschwerdung Gottes das Heil gebracht hat, da durch sie der Menschheit, die die Übertretung in sich aufgenommen, nun die wesentliche Gerechtigkeit einwohne, und der Tod in dem Gläubigen nur noch das Sterbliche vernichte, damit er durch die Auferstehung neu gebildet mit Gott ewig lebe.[2]) Zugleich aber auch, daß in der Kirche dies

[1]) Über Theognost vgl. Diekamp, ThQS 1902, 481 ff.; Harnack, TU 24, III.

[2]) Meth., Sympos. 1, 4 S. 12 f. ed. Bonwetsch *ὁ λόγος . . τὴν ἡμετέραν μορφὴν ἀνέλαβε . ., ἵνα δὴ τὴν θείαν ἡμεῖς . . πάλιν χωρῆσαι δυνηθῶμεν* und *ὅπως ὥσπερ ἐν πίνακι θεῖον ἐκτύπωμα βλέποντες ἔχωμεν καὶ ἡμεῖς τὸν γράψαντα μιμεῖσθαι.* 3, 6 S. 33, 7 ff. *ταύτῃ γὰρ τὸν ἄνθρωπον ἀνείληφεν ὁ λόγος, ὅπως δὴ δι' αὐτοῦ καταλύσῃ τὴν ἐπ' ὀλέθρῳ γεγονυῖαν καταδίκην, ἡττήσας τὸν ὄφιν.* — 3, 8 S. 35, 7 ff. *δίκην γὰρ ὕδατος ὁ ἄνθρωπος συγκερασθεὶς τῇ σοφίᾳ καὶ τῇ ζωῇ τοῦτο γέγονεν, ὅπερ ἦν αὐτὸ τὸ εἰς αὐτὸν ἐγκατα-*

Heilswerk sich fortsetzt (Symp. 3, 8), indem durch ihre Vermittlung in Erkenntnis und wahrhafter Askese nun auch in jedem Gläubigen Christus aufs neue Mensch werden soll. So archaistisch Methodius seinem Wesen nach ist, so sehr hat er mit seiner Korrektur des Origenes durch die Tradition doch die Ideen ausgesprochen, welche vornehmlich die Ethik der Folgezeit bestimmen sollten.

---

# II. Der Ausbau des orthodoxen Systems in der griechischen Theologie des vierten bis siebenten Jahrhunderts.

Die Quellen sind hier und in den folgenden Perioden so umfangreich, kommen auch bei der Darstellung des einzelnen zur Erwähnung, so daß ihre Namhaftmachung hier erübrigt. Athanasius, Apollinaris, die drei Kappadozier, Theodor, später Cyrill v. Alex. bezw. Theodoret sind es, die das Dogma selbständig weitergebildet haben; die pseudoareopagitischen Schriften vermitteln die Überleitung des Interesses vom dogmatischen auf das kultische Gebiet, die eines Leontius, Maximus, Anastasius und Johannes leiten die scholastische Periode in der Behandlung des Dogmas ein.

## § 15. Die Grundanschauung vom Heil.

1. Schon Irenäus hatte gelehrt (III, 18, 17): „Nur durch Christum mit Gott vereint werden wir der Unsterblichkeit teilhaftig",[1] und Hippolyt, daß durch die von Christus gebrachte Gotteserkenntnis der Mensch von Gnaden Gott werde, unsterblich an Leib und Seele (Refut. X, 34). Nicht anders hatten ebenso Origenes wie ein Methodius geurteilt. Im Anschluß an diese Entwicklung hat Athanasius für die Folgezeit grundlegend die durch die Menschwerdung Gottes gewirkte Teilnahme am göttlichen Sein dargelegt. Die Unsterblichkeit zu verleihen, ist Gott Mensch geworden. Daher erklärt Athanasius C. Arian. II, 70 *προσελάβετο τὸ γενητὸν καὶ ἀνθρώπινον σῶμα, ἵνα τοῦτο ὡς δημιουργὸς ἀνακαινίσας ἐν ἑαυτῷ θεοποιήσῃ* und III, 33 *εἰ γὰρ τὰ τῆς θεότητος τοῦ λόγου ἔργα μὴ διὰ τοῦ σώματος ἐγίνετο, οὐκ ἂν ἐθεοποιήθη ἄνθρωπος . . πολλοὶ γοῦν ἅγιοι γεγόνασι καὶ καθαροὶ πάσης ἁμαρτίας* (Jere=

---

*σκῆψαν ἄκρατον φῶς . . . ἐκ τῶν ὀστῶν αὐτοῦ καὶ τῆς σαρκὸς τὴν ἐκκλησίαν συμφωνῆσαι γεγονέναι, ἧς δὴ χάριν καταλείψας τὸν πατέρα . . κατῆλθεν ὁ λόγος . . καὶ ὕπνωσε τὴν ἔκστασιν τοῦ πάθους.*

[1]) Vgl. auch IV, 38, 4 primo quidem homines, tunc demum dii und IV, 33, 5 quemadmodum homo transiet in Deum, si non deus in hominem?

mias, Johannes) . ., aber *ἔμενον οὐδὲν ἧττον οἱ ἄνθρωποι θνητοὶ καὶ φθαρτοί, δεκτικοὶ τῶν ἰδίων τῆς φύσεως παθῶν. νῦν δὲ τοῦ λόγου γενομένου ἀνθρώπου καὶ ἰδιοποιουμένου τὰ τῆς σαρκός, οὐκέτι ταῦτα τοῦ σώματος ἅπτεται διὰ τὸν ἐν αὐτῷ γενόμενον λόγον, . . λοιπὸν δὲ οἱ ἄνθρωποι οὐκέτι κατὰ τὰ ἴδια πάθη μένουσιν ἁμαρτωλοὶ καὶ νεκροί, ἀλλὰ κατὰ τὴν τοῦ λόγου δύναμιν ἀναστάντες ἀθάνατοι καὶ ἄφθαρτοι ἀεὶ διαμένουσιν.* Besonders in De incarnatione hat Athanasius diese Gedanken ausgeführt. Durch die Menschwerdung des Logos ist die menschliche Natur von der göttlichen durchdrungen und dadurch der Todverfallenheit entnommen und mit ewigem Leben erfüllt worden; zugleich empfing sie dadurch die Gotteserkenntnis, welche zur Gottesgemeinschaft befähigt; vgl. De incarnatione 16, 15: *ἀμφότερα γὰρ ἐφιλανθρωπεύετο ὁ σωτὴρ διὰ τῆς ἐνανθρωπήσεως, ὅτι καὶ τὸν θάνατον ἐξ ἡμῶν ἠφάνιζε καὶ ἀνεκαίνιζεν ἡμᾶς· καὶ ὅτι ἀφανὴς ὢν καὶ ἀόρατος διὰ τῶν ἔργων ἐνέφαινε καὶ ἐγνώριζεν ἑαυτὸν εἶναι τὸν λόγον τοῦ πατρός, τὸν τοῦ παντὸς . . βασιλέα* (vgl. Methodius o. S. 73 Anm. 2). In dem zukünftigen Empfang unvergänglichen Lebens und in dem gegenwärtigen der vollkommenen Gotteserkenntnis besteht somit der Heilsbesitz des Christen.

Hiermit stimmen im wesentlichen trotz mannigfacher Differenzen alle Träger der weiteren dogmengeschichtlichen Entwicklung überein. Apollinaris erklärt (*Κατὰ μέρος πίστις* 31), der Gott-Logos sei Mensch geworden, *ἵνα θεοποιηθῶμεν πρὸς ὁμοιότητα τοῦ κατὰ φύσιν ἀληθινοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.* Eine Gottesgemeinschaft geistiger Art soll nach den drei Kappadoziern die Erlösung bringen. Gregor von Nazianz bekennt (Orat. 40, 45) Christum *τοσοῦτον ἄνθρωπον διά σε ὅσον σὺ γίνῃ δι' ἐκεῖνον θεός* und bezeichnet fast stets das christliche Heilsziel mit *θεὸν γενέσθαι* (vgl. Holl [zu § 17] S. 166). Gregor von Nyssa beschreibt das Heil so, daß der Mensch hinausgehoben wird über seine Natur und Anteil an der Unvergänglichkeit Gottes empfängt I, S. 822 B.: *ἐκβαίνει ἑαυτοῦ φύσιν ὁ ἄνθρωπος, ἀθάνατος ἐκ θνητοῦ καὶ ἐξ ἐπικήρου ἀκήρατος καὶ ἐξ ἐφημέρου ἀΐδιος καὶ τὸ ὅλον θεὸς ἐξ ἀνθρώπου γενόμενος.* Cyrill von Alexandrien erklärt, daß des Logos Gottes deshalb durch Teilnahme am Fleisch ein Mensch unsersgleichen geworden ist, um so für uns durch seine Gottheit den Tod zu ertöten; durch die Vereinigung mit sich hat er uns das Leben mitgeteilt und uns in die Unwandelbarkeit seiner ewigen Natur eingetaucht; er, der der Kreatur das Sein verliehen und sie darin erhält, mischt sich ihr ein

und wird ihr Leben, hebt sie durch Vermischung mit sich selber aus ihren Schranken heraus (zu Joh. 43 f. 17, 22). So sagt auch Theodoret ἐνανϑρώπησε ὁ ϑεὸς λόγος . . ἵνα τῇ παϑητῇ φύσει διὰ τοῦ πάϑους τὴν ἀπάϑειαν δωρήσεται (Ad monach. ep. 145) und Prokop (PGr 87, 1, 124 B) τὴν ἡμετέραν φύσιν ἑνώσας ἑαυτῷ . . εἰς ἀϑάνατον . . μετέστησε φύσιν. Somit besteht nach diesen Vätern das Heil darin, daß in der Menschwerdung dessen, der vollkommener Gott war, die göttliche Natur sich mit der menschlichen geeint, hierdurch dieser ihr Wesen mitgeteilt und sie so zu jener Unvergänglichkeit erhoben hat, die das Charakteristikum der Gottheit ist. Die Vereinigung unserer Natur mit der göttlichen in Christus hat sie zur Unvergänglichkeit geführt. Gott und das Heil durch den Gottmenschen zu erkennen ist die rechte christliche Erkenntnis, und diese und ein aus ihr folgendes und ihr entsprechendes Leben macht des Heils würdig. Ist das vollkommene Heil die zukünftige Aufhebung der Kreatürlichkeit, ein Gegenstand der Hoffnung, so gibt es einen anfangsweisen Heilsbesitz in dem Wissen um Gott und den Gottmenschen, der das Heil gebracht, und um den Willen Gottes, dessen Einhalten zum Heil führt. In der Kirche aber ist jene das Heil verbürgende und erschließende Erkenntnis vorhanden, ja in ihr setzt sich das Werk Christi fort, indem sie in ihren von göttlicher Lebenskraft erfüllten Weihehandlungen einen Anbruch des zukünftigen Heilsbesitzes bereits darreicht. Auch kann durch asketischen Verzicht auf das mit der Kreatürlichkeit und Leiblichkeit Gegebene ein Anfang des übernatürlichen Seins schon im voraus erlebt werden.

2. Aus diesem Heilsverständnis ergibt sich, wie die christliche Erkenntnis sich im Bewußtsein dieser Zeit gestaltete und demgemäß darzustellen ist. Es ist auszugehen von der mit der Vorstellung vom Heil unmittelbar verbundenen Erkenntnis des Wesens Gottes, das in Beziehung zur Welt und zum Menschen, als Mikrokosmos und Ziel der Welt, bestimmt wird. Der Logos aber, der Mittler der Schöpfung der Welt und des Menschen, ist zugleich der Erlöser und zwar dadurch, daß er durch seine Menschwerdung ebenso, wie er es mit Gott ist, eins mit dem Menschen wird; und was er grundlegend gebracht, setzt sich in der Kirche durch deren Spenden lebendigmachender Erkenntnis und göttlicher Natur fort; sie ist im Besitz der Orthodoxie und in ihr wird zugleich jene Gerechtigkeit bewährt, die aus der Gotteserkenntnis fließt und für das ewige Heil bereitet. Wir sehen, wie man in der Erkenntnis des wahrhaft

göttlichen Wesens Christi und seines wirklichen Eingehens in die menschliche Natur das Ganze des Christentums beschlossen schaute, und verstehen, wie die Fragen nach der vollen Gottheit des Erlösers und nach seiner Menschwerdung die religiösen Fragen dieser Zeit waren. Nur einleitende Bedeutung hat daher, was über die Erkenntnis Gottes und des Menschen zu sagen ist, und eine Konsequenz aus der Theologie und Christologie ist die Wertung der Kirche.

## § 16. Die Voraussetzung der Erlösungslehre: die natürliche Erkenntnis Gottes, der Welt und des Menschen.

Siehe zu § 17 f. Dazu Fr. Diekamp, Die Gotteslehre des hl. Gregor v. Nyssa, Mnst. 1896. Fr. Hilt, Des hl. Gregor v. Nyssa Lehre v. Menschen, Köln 1890. J. Schulte, Theodoret als Apologet, Wien 1904.

1. Entsprechend seiner geistigen Anlage besitzt schon aus der Natur der Mensch eine gewisse Erkenntnis Gottes. Denn sie legt ein Zeugnis sowohl dafür ab, daß er ist, wie dafür, daß er der eine ist; und das Gleiche bezeugt dem Menschen sein Gewissen. Die Übereinstimmung aller Denkenden, die Harmonie der Schöpfung, die kunstvolle und weise Weltordnung und die irdischen Abbilder der göttlichen Monarchie zeigen das Dasein und die Einheit Gottes: das ist Überzeugung wie der frühern, so auch dieser Periode.[1]) Die vollkommene Erkenntnis des wirklichen Gottes gewährt freilich erst die Offenbarung; ganz erst die Menschwerdung Gottes. Doch bleibt auch diese Gotteserkenntnis immer nur eine relative, wie gegen die Arianer Aëtius und Eunomius betont wurde, die gelehrt hatten, daß die menschliche Gotteserkenntnis der Erkenntnis, mit der sich Gott selbst erkennt, völlig adäquat sei. Im Gegensatz dazu und unter dem Einfluß neuplatonischer Philosophie wird Gott gelehrt als der über menschliches Denken und Vorstellen weit Erhabene. Als die Methode, sein Wesen zu bestimmen, nennt Dionysius Areopagita vornehmlich die via negationis,[2]) daneben via eminentiae und causalitatis. Alles Konkrete und Kreatürliche, wie Vergänglichkeit

---

[1]) Vgl. z. B. Theodoret, De providentia c. 1—5 den Beweis aus der physischen (Harmonie der Gestirne, Nutzen der Elemente, Bau des Leibes des Menschen, seine Vernunft und Herrschaft über die Tiere), c. 6—10 aus der moralischen und sozialen Weltordnung. Seine Curatio will aus der hellenischen Philosophie selbst den Wahrheitsbeweis für die christl. Wahrheit erbringen.

[2]) De myst. theol. 1, 1 *τὰς αἰσθήσεις ἀπόλειπε καὶ τὰς νοερὰς ἐνεργείας καὶ πάντα αἰσθητὰ καὶ νοητὰ καὶ πάντα οὐκ ὄντα καὶ ὄντα καὶ πρὸς τὴν ἕνωσιν . . ἀγνώστως ἀνατάθητι τοῦ ὑπὲρ πᾶσαν καὶ γνῶσιν.*

und Veränderlichkeit, gilt es auszuschließen, um das Wesen Gottes zu erfassen. Er ist *ὁ ὄντως ὤν, ἀεὶ μένων, πάντοτε ὡσαύτως ὤν, αὐτουσία*, ja *ὑπερούσιος*.[1]) Von Eigenschaften Gottes darf man nur im uneigentlichen Sinn sprechen. Vielmehr ist Gott qualitätslose Substanz, *ἁπλῆ οὐσία, ἐν ᾗ οὐκ ἔστι ποιότης*.

2. Der Träger der konkreten Bestimmtheit in Gott ist der Logos. Er ist es ja, der alles Weltverhältnis Gottes vermittelt, und als die geistige Ursache der Welt kommt Gott für das Bewußtsein dieser Theologie zunächst in Betracht. Durch den allein wahrhaft und ewig Seienden ist die Welt aus nichts geworden.[2]) Des Origenes Lehre von einer ewigen Welt wurde abgelehnt. Gott hat durch einen freien Willensakt (nicht *φύσει*, sondern *βουλήσει*) die Welt geschaffen, eine Erweisung seiner *ἀγαθότης*. Der Zweck aber der Welt ist der Mensch, der sie als *μικροκόσμος* in sich widerspiegelt und befähigt ist, in den Werken Gottes seine Güte und Weisheit zu erkennen. Ihn, im Unterschied von allen anderen Kreaturen dieser sichtbaren Welt, hat nämlich Gott mit der Kraft des Logos ausgestattet. Manche Väter unterscheiden dabei trichotomisch in dem Menschen den *νοῦς*, die *ψυχὴ λογική*, von der *ψυχὴ ἄλογος*, durch die jener mit dem Leib verbunden ist. Zumeist wird jedoch dichotomisch gelehrt. Des Origenes Lehre von einem vorzeitlichen Fall der Seelen galt seit dem 4. Jahrhundert als häretisch, genoß jedoch namentlich in zugleich asketisch und spiritualistisch gerichteten Kreisen Sympathien. Über Traduzianismus und Kreatianismus hinsichtlich der Seelen bildete sich keine kirchliche Lehre.

3. Die Gottesbildlichkeit des Menschen erblickte man in der Ausrüstung mit Vernunft und freiem Willen, in dem *λογικὸν εἶναι*.[3]) Die Bestimmung zur Unsterblichkeit war damit gegeben. Ausdrücklich beschränken die Antiochener die anfängliche Integrität des Menschen auf die formale Freiheit. In dieser Freiheit, die als

---

[1]) So besonders Dionysius, De divin. nomin. 1, 1 Die Gottheit ist *ὑπερούσιος οὐσία καὶ νοῦς ἀνόητος καὶ λόγος ἄῤῥητος· ἀλογία καὶ ἀνοησία καὶ ἀνωνυμία*, ja *τὸ μὴ ὂν ὡς πάσης οὐσίας ἐπέκεινα*. 5, 4 *οὔτε ἦν, οὔτε ἔσται, . . οὔτε ἐστίν, ἀλλ' αὐτός ἐστι τὸ εἶναι τοῖς οὖσιν.*

[2]) Athan., De incarn. 3 *ἐξ οὐκ ὄντων, καὶ μηδαμῶς ὑπάρχοντα τὰ ὅλα εἰς τὸ εἶναι πεποιηκέναι τὸν θεόν, τὰ πάντα οὐκ ὄντα πρότερον . . εἰς τὸ εἶναι γέγονεν.* Theodoret zu Gen. 1, 1 *ἄβυσσος ὢν ἀγαθότητος ἠβουλήθη καὶ τοῖς μηδαμῇ μηδαμῶς οὖσι μεταδοῦναι τοῦ εἶναι.*

[3]) Vgl. Cyrill v. Jerus. Kat, 4, 18 *ψυχὴν ἔχεις αὐτεξούσιον, ἔργον θεοῦ κάλλιστον κατ' εἰκόνα τοῦ πεποιηκότος.* Nach Euseb. ist die Seele als *λογικὴ κ. ἀθάνατος κ. νοῦς ἀπαθής* Gottes Bild, *ἀρετῆς οὖσα κ. σοφίας δεκτική.*

eigentümlicher Vorzug des Menschen stark betont wird, lag die Möglichkeit des Falls. Durch ihn ist das Verderben über den Menschen gekommen.[1]) Freilich mehr als der geschichtliche Ausgangspunkt für die Sünde kommt die Sünde Adams in Betracht. Auch ist es nicht in strengem Sinn gemeint, wenn von dem Verlust der Gottesbildlichkeit geredet wird. Allgemein jedoch ist die Überzeugung von dem Zustand des Verderbens, in dem die Menschheit durch die Sünde sich befindet, und mit dunklen Farben wird er geschildert (vgl. z. B. Athanas., De incarn. 5, 3 ff.; 11, 4 ff.; 11, 7 *ὅλως πάντα ἦν ἀσεβείας καὶ παρανομίας μεστά*). Aber dabei wird am stärksten die Knechtung unter die Vergänglichkeit hervorgehoben und mehr als eine Folge davon die Sündhaftigkeit und sündliche Neigung beurteilt.[2])

4. Gerade im Tode zeigt sich auch die Macht, die der Teufel gewonnen hat. Durch den Fall nämlich befindet sich der Mensch in seiner und der Dämonen Gewalt. Diese sind ursprünglich gute Engel, also von geistiger Substanz, aber aus Neid und Hochmut von Gott abgefallen. In der frühern Periode wurde zumeist im Anschluß an Sap. 2, 24 der Neid über die dem Menschen verliehene Herrschaft über die Erde als Ursache der Sünde des Satans angegeben (Theophil., Iren., Method.), jetzt mehr das Verlangen des Satans nach göttlicher Ehre.[3]) Die übrigen bösen Geister sind gefallen durch ihre Ehe mit den Töchtern der Menschen. Sie gehen aus auf das Verderben der Menschen, sie schädigend und verführend. Sie verleiten zum Götzendienst, denn der Dampf der Opfer ist ihre Speise. Die Menschen täuschen sie, indem sie den Schein erregen, daß sie das bewirken, wovon sie zufolge ihrer geistigen Natur Kunde haben; oder sie schädigen und heilen dann. So haben sie die Menschen immer tiefer in die Abgötterei und sinnliche Lust hineingezogen. Aber Gottes Vorsehung wirkt ihnen entgegen; am vollsten in der Heilsökonomie, die auf die Menschwerdung Gottes abzielt.

---

[1]) Athanas., C. Arian. I, 51 *τοῦ Ἀδὰμ παραβάντος ἐπὶ πάντας ἀνθρώπους ἔφθασεν ἡ ἁμαρτία.*

[2]) Chrys. (?), In ps. 51, 7 *ῥέπει ἡ φύσις ἐπὶ τὸ πταίειν ὑπὸ τῶν παθημάτων ἐνοχλουμένη· νικᾷ δὲ ὅμως ἡ γνώμη πόνοις συνεργοῖς κεχρημένη . . . ἐπειδὴ* (die Menschen) *δὲ ἐξήμαρτον, φθορᾷ παρεδόθησαν· . . τοῖς δὲ τοιούτοις* (Sterblichen) *ἐπιθυμίαι καὶ φόβοι καὶ ἡδοναὶ συμπαρέπονται.*

[3]) Theodoret, Haer. fabul. comp. V, 8 PG 83, 476 A *τοῦ τύφου καὶ τῆς ἀλαζονείας εἰσδεξάμενοι πάθος ἐπὶ τὸ χεῖρον ἐτράπησαν.*

## Die Erlösung durch den Gottmenschen.

### § 17. I. Die Gottheit des Erlösers.

H. Schultz, Die Lehre von der Gottheit Christi, Gotha 1881. K. Hoß, Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius, Freib. 1899. A. Stülcken, Athanasiana, TU 19, 4. 1899. F. Loofs, RE 4, 16 ff. 10, 246 ff. Gwatkin, Studies of Arianism², Cambr. 1900. Spasskij s. § 2. P. Snellman, Der Anfang des arian. Streits, Helsingf. 1904. Lichtenstein, Euseb. v. Nicom., Halle 1903. Ed. Schwartz, Nachr. d. Gött. Ges. 1905 und Kaiser Konstantin und d. christl. Kirche, Lpz. u. Brl. 1913. Harnack, SBA 1908. G. Loeschcke, Das Syntagma des Gelasius Cyzicenus, Bonn 1906. S. Rogala, Die Anfänge d. arian. Streits, Mainz 1907. Erich Seeberg, Die Synode v. Ant. i. J. 324/25, Brl. 1913. P. Stiegele, Der Allgemeinbegriff in d. griech. Theol. des 4. Jhd.s, Freib. 1913. Th. Zahn, Marcell v. Ankyra, Gotha 1867. Loofs, Die Trinitätslehre Marcells, Brl. 1902. Eusthat. v. Sebaste, Halle 1898. G. Krüger, Lucifer v. Calaris, Lpz. 1886. A. Beck, Die Trinitätslehre des hl. Hilarius, 1913. F. Nager, Die Trinitätslehre d. hl. Basil. d. Gr. 1912. J. Gummerus, Die homöusian. Partei bis zum Tode des Konstantius, Lpz. 1900. J. Schladebach, Basil. v. Ank., Lpz. 1898. Leipoldt, Didymus d. Bl., TU 29, 3, Lpz. 1905. K. Holl, Amphilochius v. Ikon., Tüb. 1904. M. Albertz, Unters. über die Schriften des Eunomius, Hall. Diss. 1908. G. Ficker, Amphilochiana, Lpz. 1906. H. Lietzmann zu § 18.

1. Der Glaube an Christus als Gott herrschte von Anfang in der Kirche. Die apostolischen Urkunden bezeugen ihn. Im Taufbekenntnis der alten Kirche steht Christus im Mittelpunkt. In verschiedener Weise, aber übereinstimmend bekennen ihn die sog. apostolischen Väter. Die Apologeten bedienen sich des Logosbegriffs, um damit die Anbetung Christi zu rechtfertigen und den Sohn als den Mittler des Weltverhältnisses Gottes verständlich zu machen. Vermeidet Irenäus die Unterscheidung eines in Gott ruhenden und aus Gott hervortretenden Logos, so haben Tertullian, Hippolyt und Novatian die Logoslehre im Abendland zur Anerkennung gebracht; wie der dynamistische, so ward auch der modalistische Monarchianismus zurückgewiesen. Aber zugleich stand seit Tertullian fest, daß der Vater und Sohn unius substantiae seien, und Dionysius von Rom machte den Satz geltend: *εἰ γέγονεν υἱός, ἦν ὅτε οὐκ ἦν· ἀεὶ δὲ ἦν, εἴ γε ἐν τῷ πατρί ἐστιν.* Im Orient wurde Origenes durch seine Lehre von der ewigen Zeugung des Sohnes wie durch seine Ablehnung jedes Monarchianismus bedeutungsvoll. Der letzte und bedeutendste Versuch des dynamistischen Monarchianismus wurde in Paulus von Antiochien verurteilt. Aber durch des Paulus Schüler Lucian ward dennoch seine Lehre für die Folgezeit wirksam. Lucian unterschied nämlich den Gott wesentlichen Logos von dem Logos, der

sich mit Jesus verband. An ihn schloß sich sein Schüler Arius an. Wir kennen dessen Lehre wie die Geschichte des Streits aus ihrer Bekämpfung durch Athanasius, aber auch aus den Angaben bei Eusebius (Vita Constantini), Sokrates, Sozomenus, Theodoret, Epiphanius. Die Urkundensammlungen: das Synodikon des Athanasius und die Synagoge des Sabinus, sind nicht erhalten.[1])

Nach Arius ist Gott allein ungezeugt, anfangslos und ewig, daher von allem Gewordenen völlig verschieden. Der Logos aber ist als Mittelwesen behufs Schöpfung der Welt geschaffen (zeugen = schaffen). Er gehört daher nicht zu Gott (*ξένος κατ᾽ οὐσίαν ὁ πατήρ*), sondern zur Kreatur, ist *ἐξ οὐκ ὄντων;* denn er hat einen Anfang seines Seins genommen (*ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, οὐκ ἦν πρὶν γένηται*). Er ist zwar das *κτίσμα τέλειον*, durch das alles geschaffen, aber nur sog. Logos und Weisheit Gottes;[2]) ist Gott nur *μετοχῇ χάριτος* (*κατὰ χάριν* und *ὀνόματι*), aber *ἀλλότριος καὶ ἀνόμοιος κατὰ πάντα τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας καὶ ἰδιότητος*.[3]) Weil auch *φύσει τρεπτός* konnte er sich als der menschgewordene Logos sittlich bewähren und ist zum Lohn hierfür zu einem Gott und Herrn erhöht. — Alle Aussagen der Schrift über Jesus werden von Arius auf den Logos übertragen, dieser aber eben deshalb von Gott bestimmt unterschieden.

2. Das Einschreiten des Bischofs Alexander von Alexandrien gegen Arius scheint durch Gegensätze mehr kirchenpolitischer oder auch persönlicher Art in der alexandrinischen Kirche herbeigeführt worden zu sein, Alexander sich nur zögernd dazu entschlossen zu haben. Auch Alexander war von Origenes abhängig, ein Gegner des Sabellianismus und redete von einer *ὑπόστασις* des Logos (Theodoret, KG 1, 3). Aber die *υἱότης* des Sohnes ist ihm eine

---

[1]) Vgl. E. Schwartz, NGG S. 257 ff. — Dazu Loeschcke und A. Glas, Die Kirchengesch. des Gelasius von Kaisareia (Byz. Archiv 1914, 5), über Gelasius von Caes. u. von Cyzikus. In der Berliner KVVausgabe Philostorgius v. Bidez, Theodoret v. Parmentier, Gelasius v. Cyzikus von Loeschcke u. M. Heinemann; Hilarius, Collectanea antiariana im Wiener Corpus von Feder.

[2]) Athan., C. Arian. I, 5 *θελήσας ἡμᾶς δημιουργῆσαι (ὁ θεός), τότε δὴ πεποίηκεν ἕνα τινὰ καὶ ὠνόμασεν αὐτὸν λόγον καὶ σοφίαν καὶ υἱόν, ἵνα ἡμᾶς δι᾽ αὐτοῦ δημιουργήσῃ.*

[3]) Bei Athan., C. Arian. I, 9 *οὐκ ἀεὶ ὁ θεὸς πατὴρ ἦν, ἀλλ᾽ ὕστερον γέγονεν. οὐκ ἀεὶ ἦν ὁ υἱός, οὐ γὰρ ἦν πρὶν γεννηθῇ· οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ πατρός, ἀλλ᾽ ἐξ οὐκ ὄντων ὑπέστη καὶ αὐτὸς οὐκ ἔστιν ἴδιος τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, κτίσμα γὰρ ἔστι καὶ ποίημα .. οὐκ ἔστιν ἄτρεπτος ὡς ὁ πατήρ, ἀλλὰ τρεπτός ἐστι φύσει, ὡς τὰ κτίσματα.*

solche *κατὰ φύσιν*, er ist *ἐξ αὐτοῦ τοῦ ὄντος πατρός*, nur durch das Geborensein vom Vater unterschieden. Daher konnte er auch geltend machen, daß Gott niemals *ἄλογος* gewesen, und eine *ἄναρχος γέννησις* behaupten: *ἀεὶ θεός, ἀεὶ υἱός, . . συνυπάρχει ὁ υἱὸς ἀγεννήτως τῷ θεῷ, ἀειγενής. ἀγενετογενής, . . ἐξ αὐτοῦ τοῦ θεοῦ ὁ υἱός.*

Wann die Absetzung des Arius und seiner Genossen erfolgte, ist nicht mehr bestimmt festzustellen. Der Streit ward dadurch zu einer Angelegenheit der ganzen Kirche, daß Arius Unterstützung vornehmlich bei Eusebius, dem Bischof der Residenz Nikomedien, fand. Eine Synode zu Nikomedien erließ eine *ἔκθεσιν πίστεως* an Alexander (Epiph. haer. 69, 7 f.). Auch Eusebius von Cäsarea und Paulinus von Tyrus stellten sich auf des Arius Seite; sie sahen die wissenschaftliche Theologie gefährdet. In einem enzyklischen Tomos legte dem gegenüber Alexander seine Lehre dar und gewann dafür Alexander von Byzanz (?. Theod. KG 1, 3). Der Kaiser forderte Frieden, sandte den Hofbischof Hosius von Corduba nach Alexandrien und faßte den Plan einer Synode. Eine Synode in Antiochien versammelte Bischöfe, verurteilte Arius und jene seine drei Anwälte. Im einzelnen ist der Gang der Ereignisse noch nicht völlig aufgehellt. Auch nicht die Vorgänge auf dem Konzil. Jedenfalls war Hosius mit seiner abendländischen Theologie von Einfluß durch die Autorität des Kaisers, die ihm zur Seite stand. Eustathius von Antiochien und Marcell von Ancyra scheinen neben Alexander die Wortführer jener orientalischen Gruppe gewesen zu sein, die mit ihm übereinstimmte. Ein von den Freunden des Arius vorgelegtes Glaubensbekenntnis wurde abgelehnt. Dagegen das von Eusebius von Cäsarea, dem Repräsentanten einer vermittelnden Richtung, vorgelegte, an entscheidenden Punkten (durch Hinzufügung von *γεννηθεὶς οὐ ποιηθείς, ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, ὁμοούσιος τῷ πατρί*) geändert und so akzeptiert. Die Selbigkeit des Wesens in Sohn und Vater sollte dadurch bekannt werden (die *ταυτότης τῆς οὐσίας*), die eine *θεότης* des Vaters und des Sohnes.

3. Das Konzil zu Nicäa hatte die Entscheidung vorweggenommen, ehe sie ausgetragen war. Daher die nun nicht nur heftig, sondern auch unredlich geführten Kämpfe. Als eigentlicher Gegner des Arius steht jetzt Athanasius da, eben deshalb von dem glühenden Haß der Arianer verfolgt. Sein Leben ist dem Kampf für die wahre Gottheit des Erlösers geweiht; Gott in die Menschheit eingegangen: das ist seine ganze Theologie.

Auch Athanasius schließt sich an die durch Origenes eingeleitete Entwicklung an, aber er unterscheidet scharf zwischen Schöpfung und Zeugung (z. B. C. Ar. II, 48) und löst den Logos von der Weltidee. Zeugung ist ein Hervorbringen aus dem Wesen des Zeugenden, nur nicht in Analogie mit der menschlichen Zeugung und ohne jede Zerteilung der Substanz. Der Sohn ist aus dem Wesen des Vaters, nicht durch den Willen des Vaters, aber auch nicht ohne seinen Willen, vielmehr gehört es zum Wesen des Vaters, daß er den Sohn will (C. Ar. III, 66). „Der Sohn ist nicht ein Werk, sondern das Wirken des Vaters" (Seeberg² II, 64). Der Vater ist die *ἀρχή*, der Sohn das *ἀΐδιον γέννημα τοῦ πατρός*. Vom Vater gezeugt, ist der Sohn sowohl persönlich unterschieden vom Vater wie auch eins mit ihm. Eine unabhängige ewige Koëxistenz von Vater und Sohn führte zu einer Zweiheit des Wesens (C. Ar. I, 14), eine Identifizierung mit dem eigenen *νοῦς* des Vaters zur Einpersönlichkeit. Dieselbe Gottheit ist ganz im Vater und ganz im Sohn, sie sind zwei, aber in der Einheit, nämlich von der Selbigkeit des Wesens. Athanasius macht nur mäßig und erst in späterer Zeit Gebrauch von dem *ὁμοούσιος*, aber er findet damit nicht die Wesensgleichheit ausgesprochen, sondern die Selbigkeit (*ταυτότης*) der *οὐσία* (eiusdem substantiae), der *ὑπόστασις*, nämlich der *θεότης*. Das Wesen des Sohns ist dasselbe wie das des Vaters. Die Einheit und Unzertrennlichkeit von Vater und Sohn wird von Athanasius gelehrt.

Die Lehre des Arius zerstört für Athanasius vornehmlich in doppelter Hinsicht den christlichen Glauben. Vor allem vernichtet sie den christlichen Monotheismus durch die Lehre von einem Untergott (C. Ar. III, 16). Ist der Sohn nicht ewig, sondern in der Zeit geworden, so gab es einst keine Trias, sondern nur eine Monas (ebd. I, 17), wir verehren also eine mit der Zeit gewordene Trias, die vielleicht auch einmal zur Tetras werden kann. Ist der Sohn ein *κτίσμα*, so ist er nicht Gott, und Gott war einst ohne den Logos. Die Trias wäre dann auch in sich selbst ungleich, und wir beteten Geschöpfliches an. Mit der Tatsache der Anbetung Christi ist für Athanasius die ganze Frage entschieden. Den Sohn *κτίσμα* und zugleich Gott nennen ist Polytheismus. Die Begriffe Vater und Sohn fordern vielmehr einander (ebd. I, 14). Gott ist Vater, weil er den Sohn aus seinem Wesen erzeugt. Vernunft und Weisheit zu sein gehört zum Wesen Gottes. Es gibt keine trockene Quelle; das Urbild muß im Ebenbild widerstrahlen, Licht und Glanz sind un-

zertrennlich (ebd. I, 19. II, 31. 33; überhaupt vgl. bes. Thomasius, DG[2] I, 218 ff.).

Aber auch die ganze Erlösung wird durch die Lehre des Arius zunichte gemacht. Und gerade als Erlösung durch den Gottmenschen hat Athanasius das Christentum erfaßt. Christus als der Erlöser ist ihm das Wichtige, nicht etwa der Logos als Schöpfungsmittler. Die entscheidenden Gedanken spricht er bereits in De incarnatione aus. Der durch die Sünde dem Tod verfallene Mensch kann nur erlöst werden, wenn Gott selbst sich mit ihm verbindet.[1]) Wenn bloß ein Geschöpf, so hätte der Sohn den Menschen nicht unsterblich machen und mit Gott vereinigen können, da ein solches erst selbst der Vereinigung bedurft hätte.[2]) Nur, weil von Natur der Logos des Vaters, hat er in sich die Gottheit mit der Menschheit geeint und so das Heil und die Vergottung des Menschen für immer gesichert.[3]) — Die Schriftstellen, die den Sohn dem Vater unterordneten, deutete Athanasius auf den Menschgewordenen.

4. Athanasius hatte den nizänischen Glauben nicht nur gegen die Arianer zu verteidigen, sondern auch gegen die von Eusebius von Nikomedien geführte (*οἱ περὶ Εὐσέβιον*), in ihren Anschauungen besonders von Eusebius von Cäsarea vertretene, Mittelpartei, die zwar an der vorzeitlichen Erzeugung und Göttlichkeit des Sohnes (er ist kein *κτίσμα*) festhielten, aber in ihm nur einen *θεὸς γεννητός* erblickten. Nur der Vater ist der wahre Gott, sonst gäbe es zwei Götter. — Eusebius von Cäsarea hat diese Auffassung entwickelt in C. Marcellum und De ecclesiastica theologia (ed. Klostermann, Lpz. 1906). Präziser sind sie dargelegt in der sog. „langen Formel" (*ἔκθεσις μακρόστιχος*, bei Hahn, Bibl. d. Symb.[3] S. 192 ff.) der antiochenischen Synode von 344. Sie erklärte, der Sohn sei nicht

[1]) Ob. S. 74 f. Vgl. C. Arian. II, 67 *ἀναστάντες γὰρ ἐκ νεκρῶν οὐκέτι φοβούμεθα θάνατον .. τοῦτο δὲ γέγονεν, ἐπειδὴ αὐτὸς ὁ τοῦ θεοῦ λόγος ἴδιος καὶ ἐκ τοῦ πατρὸς ὢν ἐνεδύσατο τὴν σάρκα καὶ γέγονεν ἄνθρωπος. εἰ γὰρ κτίσμα ὢν ἐγεγόνει ἄνθρωπος, ἔμενεν οὐδὲν ἧττον ἄνθρωπος, ὥσπερ καὶ ἦν, οὐ συναφθεὶς τῷ θεῷ.*

[2]) Ebd. II, 69 *εἰ κτίσμα ἦν ὁ υἱός, ἔμενεν ἄνθρωπος οὐδὲν ἧττον θνητός, μὴ συναπτόμενος τῷ θεῷ· οὐ γὰρ κτίσμα συνῆπτε τὰ κτίσματα τῷ θεῷ, ζητοῦν καὶ αὐτὸ τὸν συνάπτοντα, οὐδὲ τὸ μέρος τῆς κτίσεως σωτηρία τῆς κτίσεως ἂν εἴη, δεόμενον καὶ αὐτὸ σωτηρίας.*

[3]) Ebd. II, 70 *οὕτως οὐκ ἂν ἐθεοποιήθη ὁ ἄνθρωπος, εἰ μὴ φύσει ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ ἀληθινὸς καὶ ἴδιος αὐτοῦ ἦν ὁ λόγος ὁ γενόμενος σάρξ. διὰ τοῦτο γὰρ τοιαύτη γέγονεν ἡ συναφή, ἵνα τῷ κατὰ φύσιν τῆς θεότητος συνάψῃ τὸν φύσει ἄνθρωπον καὶ βεβαία γένηται ἡ σωτηρία καὶ ἡ θεοποίησις αὐτοῦ.*

*ἐξ οὐκ ὄντων*, aber auch nicht anfangslos und ungezeugt, sondern gezeugt durch den freien Willen des Vaters (*βουλήσει . . ἐγέννησε τὸν υἱὸν ὁ πατήρ*, aber *ἀχρόνως*). Er gehört nicht auf die Stufe der Geschöpfe, aber ist dem Vater untergeordnet, der allein die Herrschaft hat, auch über den Sohn: daher (c. 4) *τὸν αὐτοτελῆ καὶ ἀγέννητον, ἄναρχόν τε καὶ ἀόρατον θεὸν ἕνα μόνον οἴδαμεν, τὸν θεὸν καὶ πατέρα τοῦ μονογενοῦς*. Doch bekannte die Formel vom Sohn das *τῷ πατρὶ κατὰ πάντα ὅμοιον εἶναι* (c. 6). Die zweite antiochenische Synode von 341 lehrte: *τῇ μὲν ὑποστάσει τρία, τῇ δὲ συμφωνίᾳ ἕν* (Hahn S. 186, Lietzmann, Kl. Texte 17 f., S. 29). Die Furcht durch Preisgeben der eigenen *ὑπόστασις* des Sohnes dem Monarchianismus zu verfallen, aber wohl auch vor einer Gefährdung der theologischen Wissenschaft bestimmte diese tatsächliche Opposition gegen das Nizänum.

5. Die Eusebianer wandten sich zunächst aus persönlichen und kirchenpolitischen Gründen gegen Eustathius von Antiochien, sodann gegen Athanasius und vor allem gegen Marcell von Ancyra, dessen Theologie ihnen sabellianisch erschien und in jeder Hinsicht befremdlich war.[1]) Marcell vertritt einen archaistischen Standpunkt. Er will grundsätzlich biblischer Theologe sein und sieht die eigentliche Ursache der Irrtümer in der Einmengung philosophischer Anschauungen in die biblische Lehre. Von dem Logos rede die Schrift nur Joh. 1, 1 und da lehre sie ihn als gleich ewig mit dem Vater. In ihren Aussagen vom Sohn Gottes meine die Schrift immer den Mensch Gewordenen (die subiectio domini), der als solcher dem Vater untergeordnet sei. Alles ist bei Marcell heilsgeschichtlich orientiert. Vor der Weltschöpfung war Gott Monas (Fragm. 60). Zum Zweck der Weltschöpfung trat der Logos aus dem Vater hervor[2]) und ist nun ebenso *δυνάμει* im Vater wie *ἐνέργεια δραστική* (Fragm. 52. 71), durch die Menschwerdung bis zur Vollendung zugleich in einem gewissen Geschiedensein vom Vater (Fragm. 116. 71). Alle Bezeichnungen Christi in der Schrift außer als Logos beziehen sich auf den

[1]) Über ihn vgl. Zahn und Loofs, seine Fragmente in Klostermanns Ausgabe der antimarzell. Schriften Eusebs S. 183 ff.

[2]) Fragm. 60 S. 196 *τότε ὁ λόγος προελθὼν ἐγίνετο τοῦ κόσμου ποιητής, ὁ καὶ πρότερον ἔνδον νοητῶς ἑτοιμάζων αὐτόν*, nach Prov. 8, 27 ff. — 121 S. 212 *οὐδενὸς ὄντος πρότερον ἢ θεοῦ μόνου, πάντων δὲ διὰ τοῦ λόγου γίγνεσθαι μελλόντων, προῆλθεν ὁ λόγος δραστικῇ ἐνεργείᾳ, ὁ λόγος οὗτος τοῦ πατρὸς ὤν*.

Menschgewordenen (Fragm. 43); gerade dies Verständnis auch des Sohnesnamens wurde gegen ihn geltend gemacht.

6. Im Jahre 336 erfolgte die Verbannung des Athanasius und die Absetzung Marcells. Nach Konstantins Tode 337 zurückgekehrt, mußte Athanasius schon 339 zu Julius von Rom fliehen, der durch eine Synode 340 für ihn eintrat. Seit der Kirchweihsynode zu Antiochia 341 suchte man durch neu aufgestellte Bekenntnisse Ausgleichsformeln zu schaffen. Dagegen rechtfertigte die Synode zu Sardica 343 den Marcell und lehrte (Hahn S. 188 f.) selbst eine Hypostase (*μίαν εἶναι ὑπόστασιν*) in der Trias und die Ewigkeit des Logos (*πάντοτε ἦν κ. ἔστιν ἐν τῷ πατρί*). Die Synode zu Antiochien von 344 erklärte, der Sohn sei dem Vater *ὅμοιος κατὰ πάντα* und verurteilte Marcell und seinen Schüler Photinus von Sirmium (c. 6), der halb samosatenisch Christus zum Sohn Gottes adoptiert sein ließ. Als Alleinherrscher war Konstantius zunächst auf die Zustimmung auch des Abendlandes zur Beseitigung des Athanasius und der zu ihm haltenden Bischöfe bedacht (durch die Synoden zu Arles 353 und Mailand 355). Auf der zweiten sirmischen Synode 357 wurde jede Erörterung über Homousios und Homoiusios untersagt (Hahn S. 200). Das Bekenntnis der vierten sirmischen Synode 359 erklärte: *ὅμοιον λέγομεν τὸν υἱὸν τῷ πατρὶ κατὰ πάντα, ὡς καὶ αἱ ἅγιαι γραφαὶ λέγουσιν* (Hahn S. 205. Lietzmann S. 32). Zu Rimini und Seleucia aber akzeptierte man schließlich 359 die Formel von Nice: *ὅμοιον τῷ γεγεννηκότι αὐτὸν πατρὶ κατὰ τὰς γραφάς*.

7. Durch diese Anerkennung der Niceischen Formel, der Sohn sei dem Vater ähnlich, war ein gemilderter Arianismus zur Herrschaft gelangt. Der konsequente Aëtius freilich wurde verbannt, aber seine Anhänger, selbst Eunomius (vorübergehend) und Eudoxius, in angesehene Bischofsstellen befördert. Doch bestand seit der Synode zu Ancyra 358 eine starke homoiusianische Opposition unter Führung des Bischofs Basilius von Ancyra, die nur die Furcht vor Sabellianismus von den strengen Nicänern schied. Die Erhebung Julians und der Tod des Konstantius 361 brachte dann einen Wechsel der gesamten Lage. Julian gestattete die Wiederkehr aller vertriebenen Bischöfe. Und nun führte die weise Mäßigung des Athanasius zu einer Vereinigung der Homousianer und der Homoiusianer. Schon in seiner Schrift De synodis hatte Athanasius zwar von seiner Lehre nichts aufgegeben, aber eine Verständigung mit den nahestehenden Verteidigern der Homoiusie angestrebt (vgl. bes. c. 41; ebenso Hilarius). Die Synode zu Alexandrien 362

erkannte die Orthodoxie auch der letzteren an. Damit war die Wesenseinheit zugunsten der Wesensgleichheit aufgegeben, statt von der Einheit ging man im Orient fortan von der Dreiheit aus. Aber die Vertreter der wissenschaftlichen Theologie sind nun entschlossene Verteidiger des in diesem Sinn verstandenen Nizänums geworden. Äußerlich hatte die nächsten 20 Jahre noch der Arianismus die Vorherrschaft, aber die großen Theologen der Zeit Apollinaris, Didymus, die drei Kappadozier, Diodor von Tarsus wissen so energisch die Wesensgleichheit von Vater, Sohn und Geist zu vertreten, daß über den schließlichen Sieg kein Zweifel bleiben konnte. Dazu zog jetzt ein Teil der Arianer (Aëtius, Eunomius usw.) alle Konsequenzen ihres Standpunktes. Weil *ἀγεννησία* das Wesen der Gottheit ist, kann von keiner Zeugung aus dem Wesen Gottes und von keiner Homoiusie die Rede sein (Basil., C. Eunom. I, 16). Daher gehört der Sohn dem Geschaffenen an, nur nicht gleich dem übrigen, sondern als erstes und vollkommenstes, als der Diener für die Schöpfung der Welt. — Diesem Arianismus galt vornehmlich die Polemik der jüngeren Verteidiger der Orthodoxie.

8. Die Person des Geistes ward jetzt auch in die Verhandlung hineingezogen. Bislang war das Verhältnis von Sohn und Geist undeutlich geblieben. Namentlich die Inspiration der Propheten wurde in der Regel dem Geist zugeschrieben. Er wird mehrfach als im Logos beschlossen gedacht (Tertull., Adv. Prax. 12 spiritus in sermone. 26 spiritus substantia sermonis), bis die Offenbarung Gottes durch sein Wirken die des Sohnes ablöst (vgl. Macholz zu § 14). Ja Laktanz sagt direkt, der spiritus Dei habe durch David geredet von dem Leiden, das er selbst hernach leiden sollte (Instit. II, 8, 4). Auch während der arianischen Kämpfe steht das Verhältnis des Geistes zum Vater und Sohn zunächst außerhalb der Erörterung (vgl. Hilarius, De trin. 12, 56). — Gegen diejenigen Homoiusianer, welche die Gleichheit des Geistes mit Vater und Sohn leugneten (man hat sie später ohne für uns ersichtlichen Grund nach Mazedonius genannt), hat aber Athanasius mit voller Entschiedenheit daran festgehalten (4 Briefe Ad Serapionem), daß auch jede Herabsetzung des Geistes Fremdes in die heilige Trias hineintrage. Geschöpfliches, nicht Ewiges, Zusammengesetztes und Wandelbares kann es in der Trias nicht geben, da diese sonst sich selbst unähnlich würde: I, 17 *εἰ γὰρ* (der Geist) *κτίσμα ἦν, οὐ συνετάσσετο τῇ τριάδι, ὅλη γὰρ εἷς θεός ἐστιν . . . οὐ γὰρ ἀλλότριον ἐπιμίγνυται τῇ τριάδι, ἀλλ' ἀδιαίρετός ἐστι καὶ ὁμοία ἑαυτῇ.* Als Spender der

göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit muß der Geist diese selbst in sich tragen. Nur weil kein Geschöpf kann der Geist uns zur Gemeinschaft mit der göttlichen Natur verbinden: I, 24 *εἰ κτίσμα ἦν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγ., οὐκ ἄν τις ἐν αὐτῷ μετουσία τοῦ θεοῦ γένοιτο ἡμῖν . . εἰ δὲ θεοποιεῖ, οὐκ ἀμφίβολον, ὅτι ἡ τούτου φύσις θεοῦ ἐστιν.* Also ist der Geist das Ebenbild des Logos und eines Wesens mit dem Vater und Sohn: IV, 4 *οὐκ ἐστι κτίσμα τὸ πνεῦμα, ἀλλ' ἴδιον τῆς τοῦ λόγου οὐσίας, ἴδιον καὶ τοῦ θεοῦ.*

Eingehend haben dann die Kappadozier die Wesensgleichheit des Geistes verteidigt;[1]) so Basilius De spiritu sancto ad Amphilochium. Nur sieht sich Basilius noch nicht in der Lage, etwas Bestimmtes über das Verhältnis des Geistes zu Vater und Sohn auszusagen. Er bezeichnet zwar den Geist als durch den Sohn dem Vater verbunden (De sp. s. 45 *δι' ἑνὸς υἱοῦ τῷ ἑνὶ πατρὶ συναπτόμενον*), aber bekennt offen (c. 46 *τοῦ δὲ τρόπου τῆς ὑπάρξεως ἀρρήτου φυλασσομένου*). Dagegen hat Gregor von Nazianz die *ἰδιότης* des Geistes als *ἐκπόρευσις* festzustellen gesucht (Holl S. 161), während Gregor von Nyssa sie in dem *διὰ τοῦ υἱοῦ* erblickte (ebd. S. 213 ff.).

9. Die Kappadozier bringen nun die Trinitätslehre im Orient zu einem gewissen Abschluß. Als Origenisten und Männer der Wissenschaft lehren sie drei gleichwesentliche Hypostasen in Gott, während sie zugleich mit starkem religiösen Interesse an die Einheit von Vater, Sohn und Geist gebunden sind.[2]) Bestimmte *τρόποι ὑπάρξεως* (als Formel unseres Wissens von Amphilochius von Ikonium geprägt) werden nun unterschieden. Basilius zwar beschränkt sich auf die Unterscheidung von *πατρότης* (*ἀγεννησία*) und *υἱότης* (*γέννησις*), aber Gregor von Nazianz redete von *ἀγεννησία, γεννησία, ἐκπόρευσις,*[3]) für Gregor von Nyssa sind die Formeln

[1]) Th. Schermann, Die Gottheit des Hl. Geistes bei den griech. Vätern des 4. Jahrh., Frb. 1901, genügt nicht.

[2]) Gregor v. Naz. Or. 39, 11 *τρισὶ μὲν κατὰ τὰς ἰδιότητας, εἴτουν ὑποστάσεις . . εἴτε πρόσωπα, οὐδὲν γὰρ περὶ τῶν ὀνομάτων ζυγομαχήσομεν . . ἑνὶ δὲ κατὰ τὸν τῆς οὐσίας λόγον . . ἓν γὰρ ἐν τρισὶν ἡ θεότης καὶ τὰ τρία ἕν, τὰ ἐν οἷς ἡ θεότης ἢ τό γε ἀκριβέστερον εἰπεῖν ἃ ἡ θεότης.*

[3]) Orat. 25, 16 *κοινὸν τὸ μὴ γεγονέναι καὶ ἡ θεότης. ἴδιον δὲ πατρὸς μὲν ἡ ἀγεννησία, υἱοῦ δὲ ἡ γέννησις, πνεύματος δὲ ἡ ἔκπεμψις.* An dem psychologischen Schema von *νοῦς, λόγος, πνεῦμα* sucht er sich das innertrinitarische Verhältnis deutlich zu machen. Greg. v. Nyssa, De commun. notionibus MSG 45, 180 C *ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πρόσωπον τοῦ πατρός, ἐξ οὗ ὁ υἱὸς γεννᾶται κ. τὸ*

*ἀγεννησία, μονογενής, διὰ τοῦ υἱοῦ* charakteristisch. Die Synode von Konstantinopel 381 bekannte ein göttliches Wesen in drei Hypostasen, die *οὐσία* ist das *κοινόν*, die *ὑποστάσεις* das *ἴδιον*. Auch politisch war seit der Herrschaft des Theodosius auch im Orient die Zeit des Arianismus vorbei.

Eine gewisse Überordnung des Vaters über den Sohn und Geist bestand doch: der Vater ist die *πηγὴ τῆς θεότητος* und wird zugleich mit der Gottheit selbst identifiziert.

## § 18. II. Die gottmenschliche Person des Erlösers.

G. Voisin, L'Apollinarisme, Löw. 1901. H. Lietzmann, Apollinaris v. Laod. u. s. Schule I, Tüb. 1904. Stülcken u. Holl zu § 17. Doctrina patrum de incarnatione verbi, hersg. v. Diekamp, Mstr. 1907. Harnack, Diodor v. Tarsus, TU 21, IV. 1901. Loofs, RE 5, 635 ff. 13, 736 ff. Leontius v. Byz., TU 3, 1887. Nestoriana, Halle 1905. Nestorius a. his teaching, Cambr. 1908. Ed. Weigl, Unters. zur Christologie d. hl. Athanasius, Padb. 1914. Bethune-Baker, Nestor. a. his teaching, Cambr. 1908. A. Behrmann, D. Christologie d. hl. Cyrill v. Alex. 1902. Ljaščenko, D. hl. Cyrill (russ.), Kiew 1913. L. Fendt, Die Christologie des Nestorius, Kempten 1910. F. Nau, S. Cyrille et Nestorius, Rev. l'Or. chrét. 1910 f. und Nestorius, La livre d'Heraklide de Damas übers., Par. 1910, u. Drei Homil. v. Nest. u. e. Brief von Kosmas über Nestor, Par. 1910. G. Krüger, Monophys. Streitigkeiten, Jena 1884. RE. 5, 21. 9, 606 ff. 13, 372. 401. F. Diekamp, Die origenist. Streitigkeiten im 6. Jahrh., Münst. 1899. M. Peisker, Severus v. Ant., Halle 1903. J. Bilz, D. Trinitätslehre d. hl. Joh. v. Dam. 1909.

1. In dem Bewußtsein der christlichen Gemeinde erscheint von Anbeginn die Gottheit und Menschheit des Erlösers aufs innigste verbunden. So ist Christus dem Ignatius *ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ, πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής* Eph. 7, 2 (vgl. Barnabas 12, 10). Von dem Leiden Gottes redete ein Melito.[1]) Das Göttliche und Menschliche in Christus wird in unmittelbarer Einheit geschaut. Gegen den gnostischen Doketismus ward die Wirklichkeit der Menschheit Jesu betont. Über die Weise der Vereinigung von Gottheit und Menschheit wurde nicht spekuliert. Aber der filius Dei filius hominis factus, der invisibilis visibilis, der impassibilis passibilis (III, 16, 6) ist der Grundgedanke des Irenäus. In Christus ist der Mensch commixtus verbo Dei (III, 19, 1). Auch Tertullian drückt sich ge-

---

*πνεῦμα ἐκπορεύεται· διὸ καὶ κυρίως τὸν ἕνα αἴτιον ὄντα τῶν αὐτοῦ αἰτιατῶν ἕνα θεόν φαμεν.* Vgl. Loofs DG 258 f.

[1]) Fragm. 13 impassibilis patitur . ., immortalis moritur. Doch lehrt Melito (?) auch Fragm. VI *τὰς δύο αὐτοῦ οὐσίας ἐπιστάσατο ἡμῖν.*

legentlich ähnlich aus (o. § 12, 6). Er stellt schon die Frage (Adv. Prax. 27); quomodo sermo caro sit factus, utrumne quasi transfiguratus in carnem an indutus carnem? immo indutus. Origenes läßt durch Vermittlung einer menschlichen Seele den Logos sich mit dem Leib Christi verbinden (De princ. IV, 31 volens filius Dei pro salute generis humani apparere hominibus suscepit non solum corpus humanum, sed et animam nostrarum animarum similem per naturam). Allmählich wird die Seele Jesu vergottet; unwandelbar liegt sie im Logos und in Gott wie glühendes Eisen im Feuer: ein fortan stets wiederkehrendes Bild. Im Zusammenhang mit dem christologischen Problem scheint das der Leidentlichkeit Gottes die Kirche des ausgehenden 3. Jahrhunderts beschäftigt zu haben, — wenn wirklich dieser Zeit die Schrift unter des Gregorius Thaumat. Namen „über die Leidensfähigkeit Gottes" (herausgeg. v. Ryssel, Gregor. Thaum.) angehört. Besonders im liturgischen Sprachgebrauch scheint von dem „Leiden des Leidenslosen" und „Tod des Todlosen" geredet worden zu sein (vgl. das Gebet Methodius, De res. III, 23, 4; Alexander von Alex. [?], De anima et corp., PGr 18, Sp. 606 f. und Const. app. VIII, 3). Über das Verhältnis des Göttlichen und Menschlichen in Christus war damit noch nichts bestimmt. — Die Auseinandersetzung mit den Arianern stellte auch vor das christologische Problem. Nur von der Annahme eines Leibes wollten die Arianer etwas wissen. So bekannte der Arianer Eudoxius (Hahn S. 261 f.): *οὔτε γὰρ ψυχὴν ἀνθρωπίνην ἀνείληφεν, ἀλλὰ σάρξ γέγονεν . . οὐ δύο φύσεις . ., ἀλλ' ἀντὶ ψυχῆς θεὸς ἐν σαρκί· μία τὸ ὅλον κατὰ σύνθεσιν φύσις, παθητὸς δι' οἰκονομίαν.* Eustathius von Antiochien, der Antiorigenist, dagegen (De engastrimytho 17) unterscheidet bestimmt den *θεὸς λόγος* und den Tempel, in dem er wohnte (vgl. Loofs S. 262). — Athanasius redet — außer C. Arian. I, 26 und Ad Epictet. (PGr 26, 1061 B) — stets von der Annahme eines menschlichen *σῶμα* durch den Logos. Was die Schrift Menschliches von Christus aussagt, bezieht er auf den *λόγος σὰρξ γενόμενος.* Schwerlich ist er der Autor der Bücher gegen Apollinaris, für deren Echtheit jedoch Weigl sehr entschieden eintritt.

2. Der, welcher an die christologische Frage ernstlich herantrat, war Apollinaris von Laodizea (in Syrien).[1]) Er erstrebte eine

[1]) Auf exegetischem Gebiet, wo er besonders tätig gewesen, trifft er mit den Antiochenern zusammen; er war auch noch Vertreter des Chiliasmus.

Lösung des christologischen Problems, welche die volle Einheitlichkeit der Person Christi wahren sollte und doch verneinte, daß er ein bloßer *ἄνθρωπος ἔνθεος* gewesen.[1]) Gott ist in Christo wirklich Mensch geworden, *οὐκ ὀνόματι, ἀλλ' ἀληθείᾳ, προσλαβὼν σάρκα ἐκ Μαρίας παρθένου;* auch der Leib *πρὸς ἑνότητα θεῷ συνῆπται* (De unione 2). Ein *ἀνθρωπόθεος* ist ein Unding: *δύο τέλεια ἓν γενέσθαι οὐ δύναται.* Vielmehr *εἰ συνήφθη τέλειος τελείῳ, δύο ἂν ἦσαν, εἷς μὲν φύσει υἱὸς θεοῦ, εἷς δὲ θεός.*[2]) Daher bekennt Apollinaris *μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην . . ἕνα υἱὸν θεοῦ γεγεννῆσθαι κατὰ σάρκα* (Ad Iovian. 1 S. 251) und *μίαν ὡς ἑνὸς αὐτοῦ τήν τε φύσιν καὶ τὴν θέλησιν καὶ τὴν ἐνέργειαν προσκυνοῦμεν* (Ad Iul. S. 248). Als Fleisch gewordener hat der Logos die Erlösung von der Vergänglichkeit gebracht (Fragm. 93 S. 228). — Es scheint in der Verteidigung seiner Christologie geschehen zu sein, daß Apollinaris sich der trichotomischen Anthropologie bediente: die Stelle des menschlichen *νοῦς* habe in Christus der Logos eingenommen.[3]) Ein menschlicher *νοῦς* in Christus würde einen Widerspruch zweier Willen in sich schließen.[4])

Gegensätze unter den Anhängern des Apollinaris über das Fleisch Christi im Verhältnis zum allgemein menschlichen scheinen auf eine Entwicklung in der Lehre des Meisters selbst hinzuweisen. Polemon, der Führer im Streit gegen die Großkirche, wendet sich auch gegen die Apollinaristen, die, wie sein Schüler Timotheus, Bischof von Berytus, durch Kompromißformeln sich in der Kirche zu behaupten suchten und sich auf die Lehre einer *ἄκρα ἕνωσις* und

[1]) De fide et incarn. 4 *τοῦτό ἐστι τὸ μυστήριον τῆς σωτηρίας ἡμῶν τὸ σαρκωθῆναι τὸν τοῦ θεοῦ λόγον.* Fragm. 119 S. 236. Die *οὐσία* Christi ist eine einzige gemäß der *σύνθεσις* Gottes mit dem menschlichen Leib.

[2]) Vgl. De unione 5 *ὁμολογεῖται . . τὸ ἄκτιστον ἐν συγκράσει τοῦ κτιστοῦ, φύσεως μίας ἐξ ἑκατέρου μέρους συνισταμένης.* De fide et incarn. 3 *σεσαρκῶσθαι τὸν θεὸν λόγον . ., ἔστιν ἓν πρόσωπον, μία ὑπόστασις, ὅλος ἄνθρωπος, ὅλος θεός.* 6 *οὐ γάρ τις τὴν σάρκα οὐ προσκυνεῖ, τοῦτον οὐ προσκυνεῖ.* 7 *οὐσία γὰρ αὐτοῦ κατὰ μὲν τὸ ἀόρατον ἡ θεότης, κατὰ δὲ τὸ ὁρατὸν ἡ σάρξ.*

[3]) S. 256 *τὸν λόγον σάρκα γεγενῆσθαι μὴ ἀνειληφότα νοῦν ἀνθρώπινον, νοῦν τρεπόμενον.* Anakeph. S. 244 Christus ist nicht *ἄνους,* da der Logos selbst sein *νοῦς* ist.

[4]) *Περὶ ἑνώσεως* S. 204, 11 *ἀδύνατον γὰρ δύο νοερὰ καὶ θελητικὰ ἐν τῷ ἅμα κατοικεῖν, ἵνα μὴ τὸ ἕτερον κατὰ τοῦ ἑτέρου ἀντιστρατεύηται διὰ τῆς οἰκείας θελήσεως καὶ ἐνεργείας.* Ad Iul. S. 247 *εἰ γὰρ πᾶς νοῦς αὐτοκράτωρ ἐστὶ ἰδικῷ θελήματι κατὰ φύσιν κινούμενος, ἀδύνατόν ἐστιν ἐν ἑνὶ καὶ τῷ αὐτῷ ὑποκειμένῳ δύο τοὺς τἀναντία θέλοντας ἀλλήλοις συνυπάρχειν.*

von einer — jedoch nicht absoluten — Homousie des Fleisches mit Gott *καθ' ἕνωσιν* zurückzogen (Lietzmann S. 41). — Von der Kirche ausgeschieden, ist der Apollinarismus in ihr auch weiterhin kräftig wirksam gewesen. Der Monophysitismus ward durch ihn vorbereitet.

3. Gegen Apollinaris haben neben dem Antiochener Diodor besonders die beiden Gregore die Orthodoxie vertreten. Bei Gregor von Nazianz steht im Mittelpunkt seines religiösen Interesses (Holl S. 179 ff.) der Tod Christi als Sühne (s. u.); das ist er aber als Tod dessen, der ebenso Gott wie wirklicher Mensch ist. Apollinaris verkürzt ihm das Erlösungswerk: hatte Christus keinen menschlichen *νοῦς*, so ist auch unser *νοῦς*, das Zentrum unserer Persönlichkeit, nicht geheilt (orat. 22). Im *νοῦς* ist vielmehr das Bindeglied zwischen Gottheit und Menschheit Christi gegeben, das Organ für das Göttliche (Holl. S. 188). Daher sind in Christus *δύο φύσεις εἰς ἓν συνδραμοῦσαι* orat. 37, *οὐκ ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος*, aber *ἄλλο καὶ ἄλλο* ep. 101. Aber diese beiden Naturen sind wirklich geeint. Gregor redet nicht nur von einem *συνδραμεῖν*, sondern auch von einer *μίξις* und *κρᾶσις*, obwohl auch von einer *πρόσληψις*. Er meint damit eine innerliche Einheit; spricht daher auch von einem *συνάπτεσθαι κατ' οὐσίαν* ep. 101 nicht einer Einwohnung wie in den Propheten (*κατὰ χάριν*). Schon Gregor lehrt eine *περιχώρησις*, ein Ineinandersein der Naturen (ebd.); ihre Folge ist eine Vergottung der Menschheit Christi, da sie *συνεκράθη θεῷ κ. γέγονεν εἷς, τοῦ κρείττονος ἐκνικήσαντος* (orat. 29, 19). Eine Natur sind deshalb die beiden doch nicht geworden (*τὸ συναμφότερον ἕν, ἀλλ' οὐ τῇ φύσει* orat. 30, 8). Die Menschwerdung aber ist geschehen, *ἵνα γένωμαι τοσοῦτος θεός, ὅσον ἐκεῖνος ἄνθρωπος* (Or. 29, 19). — Die Annahme, daß nach Gregor von Nyssa Christus die Menschheit als realistisch gedachte Gattung angenommen habe (Herrmann, Harnack), läßt sich nicht aufrecht erhalten (Holl S. 222 ff.). Dennoch ist ihm der Gottmensch eine wirkliche Einheit. Er ist es aber als werdende. Erst nach dem Leiden und der Auferstehung sind der menschlichen Natur die Idiomata der göttlichen eigen geworden. Das menschliche Leben Christi kommt daher bei ihm stärker zur Geltung, und er vermeidet den Ausdruck *θεοτόκος* (Holl S. 229). Im Gegensatz zu dem „leidenden Gott" des Nazianzeners bildet ihm die Grundvoraussetzung, daß die Gottheit *ἀπαθής* ist, und er verteidigt die Freiheit des menschlichen Willens Christi gegen Apollinaris.

4. Die Geschichte der weiteren christologischen Verhandlungen ist zugleich eine solche des Ringens der alexandrinischen Bischöfe nach der Vorherrschaft im Orient und des Ankämpfens der kirchlichen Frömmigkeit gegen vermeintliche oder wirkliche Bedrohung durch griechische Weisheit. Den Repräsentanten des letzteren erblickte man in Origenes. Voll Abneigung gegen ihn zeigte sich schon ein Pachomius; einem Epiphanius wird seine Bekämpfung und die Vertretung der kirchlichen Überlieferung zur Lebensaufgabe. Theophilus von Alexandrien gibt seine wissenschaftliche Erkenntnis preis, um sich die Herrschaft über die Mönchsmassen zu sichern. Sein Sieg über Chrysostomus war eine Etappe auf der Bahn zur kirchlichen Herrschaft. Auch in dem Kampf Cyrills von Alexandrien mit Nestorius war die Machtfrage vielleicht das persönlich stärkste Motiv. Aber die Bedeutung, die dieser Kampf gewann, beruht darauf, daß in der entsprechenden Beantwortung der christologischen Frage das Erlösungsinteresse des griechischen Christentums Befriedigung suchte.

Am kräftigsten wirksam war dies Interesse in Alexandrien. Die theologische Wissenschaft tritt in ihrer Wertung zurück, ein so hervorragender Theologe Cyrill auch gewesen ist und so sehr er auch theologisch das Recht der alexandrinischen Theologie zu erweisen suchte. Er will, unter Vermeidung des Apollinarismus und in der von Gregor von Nazianz eingeschlagenen Richtung sich weiterbewegend, die Wirklichkeit der Erlösung durch die Fleischwerdung des Logos sicherstellen. Er unterläßt es in der Regel, von einer Vermischung beider Naturen zu reden, — sie sind *ἀσυγχύτως* und *ἀτρέπτως* vereint. Aber diese Vereinigung der Naturen ist zum Wesensbestand geworden, es ist eine *ἕνωσις κατ᾽ οὐσίαν καὶ καθ᾽ ὑπόστασιν*, eine *ἕνωσις φυσική*, Christus in einer aus zweien: vor der Menschwerdung zwei Naturen, gibt es nach derselben nur eine Natur Christi. Cyrill gebraucht auch die apollinaristische Formel: *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*, die er freilich für athanasianisch hält. Er versteht sie so, daß die Natur des Logos die menschliche Natur, die ihre Selbständigkeit aufgegeben, in die Einheit ihrer Hypostase aufgenommen hat: der Logos, die Idiome beider Naturen *εἰς ἓν συλλέγει*. — Für die antiochenische Theologie sind die Grundvoraussetzungen die Unwandelbarkeit der Natur der Gottheit — entsetzlich zu denken sei, daß verwandelt werde der Leidensunfähige in einen Leidensfähigen, erklärt Nestorius (Bethune-Baker S. 156) — und die Freiheit des Willens Christi, durch dessen gerechte Bewährung er als der zweite Adam den Weg zum engel-

gleichen Leben gezeigt. Sie redet daher von einer Einwohnung Gottes in Christo. Die *ἕνωσις* ist keine *φυσική*, sondern eine *κατὰ χάριν* und *σχετική*, aber eine vollkommene zufolge der vollkommenen Frömmigkeit Christi. Zwei Naturen (*φύσεις* oder *ὑποστάσεις*) sind in seiner Person geeint (in einer *συνάφεια*) durch Namen, Anbetung und Ehre.[1])

5. Im Jahre 428 begann der Streit, veranlaßt durch die Polemik eines Anastasius gegen die Bezeichnung der Maria als *θεοτόκος* und den Schutz, den er bei Nestorius, kürzlich zum Patriarchen von Konstantinopel erhoben, fand, welcher die Bezeichnung *χριστοτόκος* empfahl.[2]) Nestorius entwickelte zur Begründung seines Vorgehens die antiochenische Theologie.[3]) Der Heilige Geist hat nicht den Logos in Maria geschaffen (S. 177, 21; 247, 11. 15; 262, 8 usw.), sondern ihm in ihr eine Wohnstätte bereitet. Christi Menschheit ist der Tempel, dem der Logos innewohnt (Ad Cyr. II, S. 178, 20 ed. Loofs *εἶναι μὲν οὖν τῆς τοῦ υἱοῦ θεότητος τὸ σῶμα ναόν, καὶ ναὸν κατὰ ἄκραν τινὰ κ. θείαν ἡνωμένην συνάφειαν, ὡς οἰκειοῦσθαι τὰ τούτου τὴν τῆς θεότητος φύσιν*). Christus ist *θεοφόρος*, der mit Gott verbundene Mensch.[4]) Die geschaffene und die ungeschaffene Natur in Christo sind zu unterscheiden, aber Verehrung und Macht sind dieselben (S. 335 f.): duplicem . . adoremus ut unum. duplum enim naturarum unum est propter unitatem. Auch Nestorius redet von einer *ἕνωσις* in Christus, aber *κατ' ἐνέργειαν, εὐδοκίαν, θέλησιν* (S. 219 f.). Von Christus gilt:

[1]) Vgl. Diodor bei Leont., C. Nest. et Eutych. III, PGr 33, 1560 C. 86, 1388 *χάριτι υἱὸς ὁ ἐκ Μαρίας ἄνθρωπος, φύσει δὲ ὁ θεὸς λόγος . . .* Der Leib *ναὸς τοῦ θεοῦ λόγου γέγονεν.* Theodor PGr 66, 1013. Er redet von zwei Prosopen und zwei Hypostasen (81 B) *ὅταν μὲν γὰρ τὰς φύσεις διακρίνωμεν, τελείαν τὴν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου φαμὲν καὶ τέλειον τὸ πρόσωπον . .· τελείαν δὲ καὶ τὴν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν καὶ τὸ πρόσωπον ὁμοίως. ὅταν μέντοι ἐπὶ τὴν συνάφειαν ἀπίδωμεν, ἓν πρόσωπον τότε φαμέν* (PGr 66, 981 B). Seine christolog. Aussagen bei Swete, Theod. ep. Mopsu. in epp. b. Pauli comm. II, 289—339. Vgl. auch Theodors Glaubensbekenntnis bei Hahn, Bibl. der Symb.[3] S. 302 f. *ἄνθρωπον εἴληφεν τέλειον τὴν φύσιν . .· ὃν ἄνθρωπον . . συνῆψεν ἑαυτῷ.* „Wir ehren den Purpur um seines Trägers willen."

[2]) Ad Cyr. II, S. 177, 11 ed. Loofs *ὡς καλεῖσθαι κατὰ ἀκριβεστέραν προσηγορίαν τὴν ἁγ. παρθένον χριστοτόκον, οὐ θεοτόκον.*

[3]) Vgl. bes. Loofs, Nestoriana S. 165 ff. 208 ff.

[4]) Gegenanath. 7, Loofs S. 214. Nicht der von der Jungfrau Geborene ist der Eingeborne, sondern wegen seiner Vereinigung mit diesem nimmt er an dessen Bezeichnung teil. S. 246, 4 verbum Deus, non ut natus ex Maria, sed in illo, qui ex ea natus est, manens.

humanitate . . nobis consubstantialis erat, aber über uns erhaben, weil mit Gott verbunden (S. 340, 6). Nicht den Sohn Gottes hat Maria geboren, sondern die Menschheit, die Sohn ist wegen ihrer Vereinigung mit dem Gottessohn.[1]) Nicht die Gottheit, sondern ihr Kleid hat Pilatus getötet (S. 266, 10); non est mutatus coniunctione seu societate hominis Deus (267, 5). Doch sagt auch er *αὐτὸς ὁ εἷς ἐστι διπλοῦς*, nämlich *τῇ φύσει* (280, 9 f. u. PGr 76, 84 B). — Gegen Nestorius erhob sich Cyrill (vgl. bes. dessen Anathematismen von 430, bei Mansi IV) in Verteidigung des Grundgedankens seiner Kirche, der Einigung des Göttlichen und Menschlichen in Christus.[2]) Nach der Menschwerdung will er nur von einer Natur Christi etwas wissen. Nicht die Person eines Menschen habe der Logos sich geeint, sondern er sei Fleisch geworden.[3]) Die *θεοτόκος* habe dem Fleische nach den fleischgewordenen Logos geboren (Anath. 1). Durch die hypostatische Vereinigung des Logos mit dem Fleisch sind die beiden Naturen der eine Christus geworden (Anath. 2), und ist nun ein und derselbe nicht Mensch für sich und Gott für sich, sondern *καθ' ἕνωσιν φυσικήν* (Anath. 3) als Gott zugleich Mensch und als Mensch zugleich Gott. Der Logos Gottes hat am Fleisch gelitten (vgl. auch Mansi IV, 872); das Fleisch Christi ist das eigene des Logos und darum lebendigmachend (Anath. 11. 12). Irgendwelche Verwandlung der einen Natur in die andere, jede Veränderung des Gott-Logos, jede Vermischung beider Naturen — nur gelegentlich sagt er, Christus sei ein Mittleres —, lehnt auch Cyrill ab (PGr 77, 200 A).[4]) Aber die zur vollen Einheit verbundenen beiden Naturen (*πρὸς ἑνότητα τὴν ἀληθινὴν συναχθεῖσαι φύσεις*) sind der eine Christus geworden, wie in uns Seele und Leib geeint sind (Ep. ad Succ. 143). Kein bloßes Nebeneinander, das tatsächlich in zwei Personen trennt, sondern eine wirkliche Menschwerdung. Diese leugnet in seinen

[1]) PGr 76, 69 B. „Über die göttl. Menschwerdung" Loofs S. 309 propter unitatem dicatur *θεοτόκος*, propter naturam vero hominis *ἀνθρωποτόκος*.

[2]) Vgl. bes. Thomasius[2] I, 337 ff.

[3]) PGr 76, 265 C *ἡμεῖς οὐκ ἄνθρωπον θεῷ ἑνωθέντα, ἀλλὰ, θεὸν τὰ ἀνθρώπινα προσλαβόμενον οἴδαμεν τὸν Χριστόν.*

[4]) Mansi IV, 1076. Das Fleisch ist nicht in die Natur des Logos verwandelt, noch die Natur des göttlichen Logos in die des Fleisches, denn sie leidet keine Veränderung. — Ep. ad. Succ. 142 Der Logos und das Fleisch *ἐν ἰδιότητι τῇ κατὰ φύσιν ἑκατέρου μενοντός τε καὶ νοουμένου.* Seeberg 218 f. „Cyrill war ein Monophysit, der dyophysitisch lehren wollte", daher seine Erfolge gegen die antiochen. Christologie und sein Hemmen des Monophysitismus. — Loofs RE 5, 637 findet bei ihm apollinar. Gedanken unter antiapollinarist. Formeln.

Augen Nestorius,[1]) und damit vernichtet er die Erlösung. „Hat der Logos nicht menschlich für uns gelitten, so hat er unsere Erlösung nicht göttlich bewirkt; war der für uns Leidende nur Mensch und bloß Werkzeug der Gottheit, so sind wir nicht wirklich erlöst" (Mansi IV, 616). „Hat der Logos dem Tod die Macht genommen, weil er das Leben ist, so doch nur, weil auch das Leiden des Todes sein eigenes Leiden ist, denn nur so hat er in sich selbst . . die Vergänglichkeit abgetan und unserm Geschlecht die Gnade der Aphtharsie erworben" (Mansi IV, 813). — Für Cyrill hat der Logos die menschliche Natur sich und seiner Natur geeint, daher er nun „eine doppelte, aber eins gewordene Natur besaß" (Seeb. II, 213); er faßt die Idiome beider Naturen in eins zusammen (De incarn. unig. V, 708); so gewinnt das Menschliche Anteil an der göttlichen Würde, und gehen auch den Logos an die Schwachheiten der menschlichen Natur (Mansi IV, 849).

6. Den Anathematismen Cyrills antwortete Nestorius mit Gegenanathematismen, Theodoret mit ἀνατροπαί, weitere Kreise wurden in den Streit hineingezogen, durch Cyrill auch Rom für die Sache interessiert.[2]) — Ein Konzil sollte Frieden schaffen. Es versammelte sich zu Ephesus 431. Die Vorgänge im einzelnen gehören in das Gebiet der Kirchengeschichte. Cyrill eröffnete mit Memnon von Ephesus und den päpstlichen Legaten das Konzil vor dem Eintreffen der Antiochener, ungeachtet des Widerspruchs des Nestorius und des zu ihm stehenden kaiserlichen Kommissars; die Anathematismen Cyrills wurden bestätigt, Nestorius entsetzt. Mit den nunmehr angelangten Syrern unter Führung des Johannes von Antiochien und Theodoret von Cyrrhus hielt dann Nestorius unter Zustimmung des Kommissars eine eigene Synode, die ihrerseits Cyrill und Memnon absetzte. Aber nun suchte der inzwischen umgestimmte Kaiser den Frieden dadurch herzustellen, daß er alle Absetzungsurteile bestätigte. Nestorius fügte sich; Cyrill dagegen erlangte die Rückgängigmachung seiner Absetzung.[3]) Vom Hofe zum Frieden gedrängt, entschloß er sich zur Annahme eines wohl von Theodoret verfaßten vermittelnden Bekenntnisses, während Johannes den Nestorius preisgab. Durch eine

---

[1]) Mansi V, 723: Die des Nestorius leugnen Dei verbum . . proprie et substantialiter unitum homini, hominem factum, hominem suscepisse.

[2]) Von Rom bestimmt hatte schon 430 Joh. Cassianus seine sieben Bücher De incarnatione domini contra Nestorium (ed. Petschenig CSEL 17, 233) verfaßt. Vgl. auch den Conflictus Arnobii c. 11 (PL 53, 285 ff.).

[3]) Das Verzeichnis der zur Bestechung der kaiserlichen Umgebung aufgewandten ungeheuren Summen ist noch erhalten.

*ἀσύγχυτος ἕνωσις* sind beide Naturen geeint, daher Maria *θεοτόκος*, weil der Logos in ihr Mensch geworden, sich den aus ihr genommenen Tempel zu eigen machend.[1]) Die Aussagen der Schrift beziehen sich teils auf die eine Person, teils auf die beiden Naturen. Darüber, ob auch nach der Vereinigung zwei Naturen seien, war nichts gesagt.

7. Auf eine Kompromißformel antiochenischen Ursprungs hatte man sich geeinigt. Die Menschheit Christi war als der unsern wesensgleich anerkannt. Aber nicht Cyrill, sondern Nestorius war verurteilt; auch Johannes von Antiochien hatte dem zugestimmt, Theodoret wenigstens seinen Frieden mit Cyrill gemacht. Ausgeglichen waren die Gegensätze nicht, die Angriffe Cyrills 437 auf Diodor und Theodor, die Bemühungen seines Nachfolgers Dioskur und die antialexandrinische Schrift eines Theodoret „Eranistes" — sie betont die Unveränderlichkeit und Leidenslosigkeit des Gott-Logos, die *ἀσύγχυτος ἕνωσις* der beiden Naturen, daß nur von einem Annehmen des Fleisches, keiner wirklichen Fleischwerdung geredet werden dürfe — sind ein Beweis dafür; ebenso die Absetzung des Irenäus von Tyrus auf Dioskurs Betreiben.[2]) Der offene Kampf begann, als Eusebius von Doryläum, einst ein heftiger Gegner des Nestorius, gegen den frommen und einflußreichen alten Abt Eutyches die Anklage auf Häresie erhob. Eine endemische Synode zu Konstantinopel unter dem Vorsitz des Flavian, der sich aber selbst zurückhielt, verurteilte den Eutyches. Er hatte zwar bekannt, daß Christus *τέλειος θεός* und *τέλειος ἄνθρωπος* sei, aber erklärt, er habe stets den Leib des Herrn und Gottes nicht für dem unsern wesensgleich gehalten; *ἐκ δύο φύσεων γεγενῆσθαι τὸν κύριον ἡμῶν πρὸ τῆς ἑνώσεως· μετὰ δὲ τὴν ἕνωσιν μίαν φύσιν ὁμολογῶ* (Mansi VI, 744).

Eutyches wandte sich nach Rom und nach Alexandrien. Aber auch Flavian unterbreitete Bischof Leo von Rom die ganze Sache. Dagegen war es deutlich, daß Dioskur ein Papsttum über den Orient erstrebte. Daher ging Leo nach einigem Zögern unter die Gegner

---

[1]) Hahn S. 215 f. *ὁμοούσιον τῷ πατρὶ τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα· δύο γὰρ φύσεων ἕνωσις γέγονε . . κατὰ ταύτην τὴν τῆς ἀσυγχύτου ἑνώσεως ἔννοιαν ὁμολογοῦμεν τὴν ἁγ. παρθένον θεοτόκον, διὰ τὸ τὸν θεὸν λόγον σαρκωθῆναι . . καὶ . . ἑνῶσαι ἑαυτῷ τὸν ἐξ αὐτῆς ληφθέντα ναόν.*

[2]) Über die Vorgänge vgl. die Briefsammlung Synodikon bei Mansi V, 743 ff. PGr 84.

des Eutyches. Bei Theodosius II. erlangte Dioskur die Einberufung einer neuen ökumenischen Synode nach Ephesus.[1]) Seinen Legaten dorthin gab Leo seinen berühmten Lehrbrief mit, wohl von Prosper verfaßt. Zwei Naturen in Christo wurden hier mit aller Schärfe gelehrt.[2]) Auf der Synode jedoch ward dieser Brief überhaupt nicht verlesen. Der Kaiser selbst ließ Flavian und Eusebius wie Angeklagte behandeln. Beide, aber auch Ibas von Edessa, Theodoret von Cyrrhus, schließlich selbst Domnus von Antiochien wurden verurteilt; Leo erst wesentlich später von Dioskur gebannt. Leo zuerst hat die Synode als Räubersynode bezeichnet. An ihn wandte sich der bald darauf gestorbene Flavian, ebenso Theodoret. Doch scheint der Widerspruch gegen die Beschlüsse des Konzils im Orient ein beschränkter geblieben zu sein. Leo dagegen verurteilte das Ephesinum auf einer Synode zu Rom (Herbst 449), forderte ein neues Konzil in Italien, veranlaßte selbst Valentinian an Theodosius zu schreiben und wußte die Augusta Pulcheria zu gewinnen. Der Tod des Theodosius führte dann einen vollständigen Umschwung herbei. Das neue Kaiserpaar nahm Stellung gegen Dioskur; auch Anatolius von Konstantinopel ging zur Partei Leos über. Seine Legaten hatten auf dem zahlreicher als eines der früheren besuchten Konzil zu Chalcedon den Vorsitz. Dioskur wurde wegen Ungehorsams entsetzt, Theodoret nach Verwerfung des Nestorius zugelassen, den dogmatischen Bestimmungen Leos Lehrbrief zugrunde gelegt.

Demgemäß bekannte die Synode *ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν .. ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον, .. σωζομένης .. τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης* (Hahn S. 166 f.). Die griechisch überlieferte Fassung *ἐκ δύο φύσεων* statt in duabus naturis ist sicher unrichtig.[3])

---

[1]) Über sie unterrichten jetzt neben den nur das Protokoll des ersten Verhandlungstages enthaltenden griechischen auch die syrischen Akten, vgl. G. Hoffmann, Verhandlungen der Kirchenversammlung zu Ephesus, Kiel 1873. H. Lietzmann und Flemming, Abhdl. d. Gött. Ges. 1917.

[2]) Ep. 28 salva proprietate utriusque naturae et substantiae et in unam coëunte personam. Der menschgewordene Gottessohn ist in integra veri hominis perfectaque natura totus in suis, totus in nostris . . . agit enim utraque forma cum communione alterius quod proprium est, verbo scilicet operante quod verbi est et carne exequente quod carnis est.

[3]) Seeberg DG² II, 247. „Das Problem der Christologie hat das Chalcedonense aufrecht erhalten, nicht . . gelöst. . Es hat die Aufgabe gestellt, Gott-

8. Dem abendländischen christologischen Bewußtsein war hiermit Genüge geschehen; es hat auch in dem vielleicht schon älteren, jedenfalls vom Chalcedonense unabhängigen Athanasianum einen entsprechenden Ausdruck (unus Christus, non confusione substantiarum, sed unitate personae) gefunden. Aber im Orient ließ sich seit dem Konzil von Chalcedon die Einheit der Kirche wie die Reichseinheit nicht mehr aufrecht erhalten. Die Konstituierung freilich der sog. „chaldäischen Christen" (die Bezeichnung Nestorianer lehnen sie ab) unter persischem Zepter als selbständige Kirche erfolgte unabhängig vom Chalcedonense und sicherte ihnen eine fortan von Verfolgungen wesentlich freie Existenz; für die religiöse Entwicklung ohne tiefere Bedeutung, wurden sie dagegen auf lange hin die eigentlichen Träger der wissenschaftlichen Bildung im Osten. In der östlichen Reichskirche aber wirkte das Chalcedonense verhängnisvoll. Welche Verwirrung es in den Mönchskreisen Palästinas hervorgerufen, zeigt z. B. die Vita Petrus des Iberers.[1]) Unter Führung eines Mönchs Theodosius und begünstigt von der Kaiserinwitwe Eudokia erhob man sich in Palästina gegen die kaiserliche Gewalt. In Ägypten trat 457 der Monophysit Timotheus Aelurus, der jedoch den Eutychianismus bestimmt ablehnte, an die Stelle des ermordeten königlichen Patriarchen Proterius. In Antiochien bemächtigte sich Petrus Fullo des Patriarchats und fügte in das Trishagion die Worte ein ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς. Die von Basiliskus 476 durch sein Enkyklion zeitweilig beseitigte Autorität des Chalcedonense wurde zwar von dem wieder zur Herrschaft gelangten Kaiser Zeno restituiert. Aber mit seinem Patriarchen Akacius erließ dieser 482 das Henotikon, durch das der monophysitische Bischof von Alexandrien, Petrus Mongus, zur Einheit der Kirche zurückgeführt wurde. Danach ist der Sohn Gottes, seiner Gottheit nach desselben Wesens mit dem Vater, seiner Menschheit nach mit uns, Fleisch geworden, einer und nicht zwei (Krüger, RE 13, 381). Inzwischen war jedoch das Chalcedonense selbst mit der Weihe kirchlicher Überlieferung bekleidet. Daher erhob sich jetzt gerade das palästinensische Mönchtum unter Theodosius und Sabbas gegen das Henotikon, zumal seit dessen energischer Beförderung durch den Kaiser Anastasius. In Rom aber kündigte man Konstantinopel die

heit und Menschheit in Christus real und doch als Einheit zu fassen, aber es hat nicht gelehrt, diese Einheit der Vorstellung und dem Denken nahezubringen."

[1]) R. Raabe, Petrus der Iberer, Lpz. 1895.

kirchliche Gemeinschaft. Erst unter Justin gelang es diese wiederherzustellen, durch Preisgebung des Henotikons und auch der Person des Akacius und seiner Nachfolger. Auch Severus, 512—518 Patriarch von Antiochien, wurde nun abgesetzt. Daß einer aus der Trinität gekreuzigt worden, ward doch anerkannt.

9. Die Regierung Justinians wurde auch für die Geschichte der Christologie epochemachend. An dem Ausgleich mit dem Abendland unter Justin I war schon Justinian beteiligt. Um das Römische Reich im Abendland wiederherzustellen, hat er auch die kirchliche Einheit mit dem Abendland festzuhalten gesucht und ist deshalb auch stets für die Autorität des Chalcedonense eingetreten. Aber zugleich galten seine Bestrebungen dem kirchlichen Frieden im Orient. Durch Religionsgespräche suchte er die Partei der Severianer unter den Monophysiten wieder zu gewinnen. Für Severus[1]) ist nämlich wirklich Christus seiner Menschheit nach uns *ὁμοούσιος*. Erst seit der Auferstehung ist das Fleisch Christi allen irdischen Leidentlichkeiten entnommen. Er erkennt sogar zwei Naturen in Christo an (*δύο τὰς φύσεις ἐν αὐτῷ νοοῦμεν*), die aber freilich *θεωρίᾳ μόνῃ* bestehen (bei Leontius, C. Monophys. PG 86, 2, 1841 C). So kam man im Dogma in weitem Umfang überein; dennoch hinderte die Autorität des Chalcedonense jede Verständigung. Verfolgungsmaßregeln blieben auch ohne Erfolg. Die Verurteilung des Origenismus 543 (und 553) sollte zugleich die Monophysiten treffen.

Ein Werben um ihre Rückkehr war auch das Vorgehen gegen die einstigen Hauptvertreter antiochenischer Christologie: Theodor von Mopsueste, Ibas und Theodoret; eine Interpretation des Chalcedonense nach cyrillischer Theologie sollte dadurch sanktioniert werden. Bei Ibas und Theodoret konnte eine Verurteilung nur mit Einschränkung erfolgen, da sie zu Chalcedon für orthodox erklärt waren. Sie wandte sich daher nur gegen die Schriften Theodorets wider Cyrill. Der Patriarch von Konstantinopel stimmte nach einigem Zögern zu. Vigilius von Rom wünschte ebenso dem Willen des Kaisers zu genügen, wie sich im Abendland nicht unmöglich zu machen; daher sein schmähliches Hin- und Herschwanken. Durch sein

[1]) Die Viten des Severus von Zacharias u. Johannes, herausg. u. übers. von Kugener, Par. 1903 ff. Über die Christologie der Severianer vgl. auch den antimonophysit. Dialog in den „Nachr. d. Gött. Ges." 1909 und den von C. Schmidt und Schubart hrsgeg. Osterbrief des alex. Patriarchen („Altchristl. Texte") [Berl. Klassikertexte 6] 1910.

Judikatum (548) erkannte er die Verurteilung an, widerrief dann auf der Synode 553 durch sein Constitutum de tribus capitulis, um sich schließlich doch wieder zu unterwerfen. Dagegen leisteten namentlich die Afrikaner einen mannhaften Widerstand. Facundus von Hermiane verteidigte die drei Kapitel, eine Synode unter Reparatus von Karthago kündigte dem Vigilius die Kirchengemeinschaft; aber Reparatus wurde auf der ökumenischen Synode zu Konstantinopel 553, die den kaiserlichen Willen bestätigte, abgesetzt. Durch den Bischof Primasius von Karthago fügte sich Afrika 559. Norditalien aber unter Führung von Mailand und Aquileja löste das Band mit Rom. Erst Gregor d. Gr. versöhnte Mailand und den nach Grado verlegten Teil des Patriarchats von Aquileja; dagegen widerstand das in Aquileja verbliebene Patriarchat.

10. Kaiserliche Unionsversuche haben die monotheletischen Streitigkeiten hervorgerufen.[1]) Im Anschluß an eine Ausdrucksweise des Dionysius Areopagita stellte Kaiser Heraklius, beraten von seinem Patriarchen Sergius, die Unionsformel auf (um 630), Christus habe alles gewirkt *μία θεανδρικῇ ἐνεργείᾳ*.[2]) Auf den Widerspruch besonders des Sophronius (erst Mönch, dann Patriarch von Jerusalem) hin begnügte sich alsdann der Kaiser in seiner *Ἔκθεσις πίστεως* (638), entsprechend auch der Ausführung des Bischofs Honorius von Rom, damit, nur von einem Willen Christi zu reden. Als aber Maximus, hernach als Konfessor geehrt, wohl unter abendländischem Einfluß mit voller Entschiedenheit für zwei Willensvermögen in Christo eintrat, verbot Kaiser Konstans II. im *Τύπος τῆς πίστεως* überhaupt von einem oder zwei Willen in Christo zu reden. Der Widerspruch verstummte jedoch dadurch nicht und wurde auch durch die Gewaltmaßregeln gegen Martin I. von Rom und namentlich gegen Maximus nur verschärft. Schließlich gelangte auf der sechsten ökumenischen Synode zu Konstantinopel 680. 681 auf Grund eines dem Leo I. nachgebildeten Schreibens Agathos die dyotheletische Lehre zur Anerkennung.

Tatsächlich haben jedoch die Bestimmungen dieses Konzils nur wenig an der zur Geltung gelangten cyrillischen Interpretation des

[1]) G. Owsepian, Die Entstehungsgeschichte des Monotheletismus, Lpz. 1897. H. Straubinger, Die Christologie des hl. Maximus Konfessor, Bonn 1906.

[2]) Von der Bekämpfung der Lehre von einer *ἐνέργεια* und einem *θέλημα* Christi schon durch den Patriarchen Eulogius von Alex. (580—607), vgl. O. Bardenhewer, Theol. Quartalschr. 1896, wußte er nichts; ihrer wird auch im Streit von niemand gedacht.

Chalcedonense geändert. Johannes Damascenus lehrt zwar in Christus zwei Willensvermögen mit wirklicher Aktualität, aber der menschliche Wille Christi ist durchaus geleitet von dem göttlichen. Seine Lehre von der Enhypostasie der menschlichen Natur im Logos zeigt diesen als das Personbildende, und die gegenseitige Durchdringung beider Naturen (*περιχώρησις*) hat einen Austausch (*ἀντίδωσις*) der Idiome zur Folge.

## § 19. III. Die Erlösung des Menschengeschlechts aus der Gewalt des Todes und des Teufels.

Die Literatur s. zu § 17 u. 18. Vgl. auch K. Graß, Die Gottheit Christi in ihrer Bedeutung für den Heilswert seines Todes, Gtrsl. 1900.

1. Durch die Menschwerdung des Gott-Logos hat sich die Erlösung des Menschengeschlechts verwirklicht. Darin ist es begründet, daß jene trinitarischen und christologischen Feststellungen das ganze Glaubensbewußtsein dieser Väter zum Ausdruck bringen. Indem der Arzt selbst sich mit dem zu Heilenden verband, hat sich die Heilung vollzogen.[1] Durch seine Annahme des Menschengeschlechts hat der Erlöser uns alle in sich vergöttlicht (Athan., Adv. Arian. II, 69. 70; o. § 17, 3). Da der menschlichen Natur von sich aus unmöglich war, *ἔξω θανάτου γενέσθαι*, ist ihr diese Befreiung geschenkt worden durch die Assumtion der menschlichen Natur von seiten des Schöpfers. Wir werden durch die *ἐπιμιξία εἰς τὸ θεῖον* gerettet. Der Unwandelbare ist in dem Wandelbaren, damit er . . die dem Wandelbaren eignende *κακία* in das Bessere umwandele und in seiner eigenen Natur das Böse vertilge; das ist das Geheimnis der Erlösung (Gregor von Nyssa, Adv. Eunom.). Des Gott-Logos Annahme der menschlichen Natur nämlich tut ab den Tod und die *κακία*, die in ihr walten, und spendet ihr das Leben durch die Teilnahme an der unwandelbaren Natur Gottes. Das Verderben, in das der Mensch durch die Sünde geraten ist, wird überwunden durch Einsenkung göttlicher Lebenskraft in seine todverfallene Natur (Große Katech. 25). Ganz so auch Gregor von Nazianz (Or. 30, 21): Christus heißt und ist Mensch, *ἵνα ἁγιάσῃ δι' ἑαυτοῦ ἄνθρωπον, ὥσπερ ζύμη γενόμενος τῷ παντὶ φυράματι καὶ πρὸς ἑαυτὸν ἑνώσας τὸ κατακριθὲν ὅλον λύσῃ τοῦ κατακρίματος, πάντα ὑπὲρ πάντων*

[1]) Athan. De incarn. 44 *διὰ τοῦτο εἰκότως ἐνεδύσατο σῶμα ὁ σωτήρ, ἵνα συμπλακέντος τοῦ σώματος τῇ ζωῇ, μηκέτι ὡς θνητὸν ἀπομείνῃ ἐν τῷ θανάτῳ, ἀλλ' ὡς ἐνδυσάμενον ἀθανασίαν, λοιπὸν ἀναστὰν ἀθάνατον ἀπομείνῃ.*

*γενόμενος ὅσα ἡμεῖς πλὴν τῆς ἁμαρτίας, σῶμα, ψυχή, νοῦς.* Von der *θεοτόκος* redet daher der Nazianzener gern,[1]) und *θεὸν γενέσθαι* ist sein Lieblingswort (Holl S. 166). In Christus ist Gott eins geworden mit unserer Natur, daher ist diese Natur der Vergänglichkeit (die an ihr haftete, zumal seit der Übertretung) ledig und der Unvergänglichkeit göttlicher Natur teilhaft geworden. So auch Cyrill v. Alex., daß die verlorene Aphtharsie durch die Menschwerdung Christi als des Prinzips des neuen Lebens wiedergebracht wird (PGr 75, 412 f. 881 c; vgl. Weigl zu § 18 S. 46. 63). Wie mit einer Tinktur hat der Logos die menschliche Seele mit der Unwandelbarkeit seiner eigenen Natur durchtränkt (PGr 75, 1213 B). Ganz so Johannes von Damaskus.[2])

2. Mit diesem Gedankengefüge, dem es in erster Stelle um Befreiung von dem Tode und Erhebung zur Unvergänglichkeit zu tun ist, kommt in der Hauptsache überein die parallel gehende Gedankenreihe, nach der es sich um eine Loskaufung aus der Gewalt des Teufels, ja um seine Überlistung durch den Tod Christi handelt. Denn der Teufel kommt hier vornehmlich als der Herr des Todes in Betracht, dessen Macht sich an dem unvergänglichen Leben Christi aufgezehrt hat. In rechtlicher Weise war der Mensch wegen seiner (mit dem Tod bedrohten) Übertretung in die Gewalt des Todes gekommen. Daher geziemte es sich, auch die Befreiung auf dem Wege des Rechts zu bringen. Doch handelt es sich dabei nicht sowohl um die gegenüber der Sünde sich auswirkende Heiligkeit Gottes, als um die das Recht verwaltende Gerechtigkeit (Thomasius, Christi Person und Werk III, 179). Da der Mensch unfähig ist selbst sich zu befreien, so übernimmt es der Gott-Logos. Schon Origenes hatte von einer Loskaufung aus der Gewalt des Teufels durch die Seele Jesu als das Wertvollste geredet (In Rom. II, 13; In Matth. Tom. 16, 8). Der Tod konnte Jesu Seele nicht festhalten, da sie mit der Gottheit verbunden war, so ward seine Macht gebrochen. Namentlich Gregor von Nyssa hat diese Gedanken weiter entwickelt. Nur durch Loskauf kann die Seele aus der persönlichen Macht des Todes, vom Teufel, errettet werden. Daher gibt Gott den Erlöser für den

[1]) Ep. 101 *εἴ τις οὐ θεοτόκον τὴν ἁγίαν Μαρίαν ὑπολαμβάνει, χωρίς ἐστι τῆς θεότητος.*

[2]) De fide orth. 4, 13 *ἐπειδὴ γὰρ μετέδωκεν ἡμῖν τῆς ἰδίας εἰκόνος κ. τοῦ ἰδίου πνεύματος κ. οὐκ ἐφυλάξαμεν, μεταλαμβάνει αὐτὸς τῆς πτωχῆς κ. ἀσθενοῦς ἡμῶν φύσεως, ἵνα ἡμᾶς καθάρῃ κ. ἀφθαρίσῃ κ. μετόχους πάλιν τῆς αὐτοῦ καταστήσῃ θεότητος.*

Menschen hin. Unter dem Köder seiner menschlichen Natur, die seine Gottheit verhüllt, fängt der Erlöser den Teufel.[1]) Es ist ein rechtlicher Betrug an dem, der den Menschen durch Betrug gewonnen (ebd. 26). Als das Leben erweist sich Christus übermächtig gegenüber dem Tod. Die *ἀποκατάστασις πάντων* ist hier das Ziel. — Gregor von Nazianz stellt bestimmt die Frage, wem und weshalb das große und berühmte Blut Gottes dargegeben sei,[2]) und lehnt den Gedanken der Zahlung an den Teufel als einen tollkühnen ab. Vielmehr um der Heilsordnung willen nahm der Vater das Lösegeld des Sohnes an, um durch Überwindung des Tyrannen uns zu befreien. Die Lockspeise des Fleisches ließ den Teufel Gott angreifen in der Meinung einen Menschen anzufallen, und so ist er durch Überlistung um sein Anrecht an den Menschen gebracht (Orat. 39, 13). In der Tat ist bei Gregor das Bedürfnis der Sühne kräftiger als sonst bei den Griechen. Daher seine starke Betonung des Todes Christi, sein Reden von dem Leiden Gottes. Allein Gottes Blut kann retten. Nur wagt Gregor den Gedanken des Sühnopfers nicht auszudenken (Holl S. 182 f.). Bei Cyrill von Alexandrien nötigt die Gottheit Christi den Tod, ihn und mit ihm alle Erlösten freizugeben. Nach Johannes von Damaskus wird der Tod dadurch vernichtet, daß er den lebenspendenden Leib Christi schmeckt, und genötigt, alle Verschlungenen wiederzugeben (III, 1. 27). Gott empfängt das Opfer, weil wir gegen ihn gesündigt (III, 27). Im tiefsten Grunde handelt es sich auch bei diesen Ausführungen um Aufzehrung der Macht des Todes durch das in unsere Natur durch die Menschwerdung Gottes eingekommene göttliche Leben.

Die antiochenische Theologie knüpfte an den Gedanken an, daß durch die Erscheinung Gottes in Christus als dem zweiten Adam die Menschheit in urbildlicher Form zur Vollendung geführt und der Teufel durch Gehorsamsbewährung überwunden werden sollte (Loofs S. 263. 279. Bethune-Baker S. 129 ff.). Aber die beherrschende physische Erlösungslehre beraubte sie ihrer Grundlage, sie mußte daher unterliegen.

---

[1]) Cat. m. 24 *τῷ προκαλύμματι τῆς φύσεως ἡμῶν ἐνεκρύφθη τὸ θεῖον, ἵνα κατὰ τοὺς λίχνους τῶν ἰχθύων τῷ δελέατι τῆς σαρκὸς συναποσπασθῇ τὸ ἄγκιστρον τῆς θεότητος. καὶ οὕτω τῆς ζωῆς τῷ θανάτῳ εἰσοικισθείσης . . ἐξαφανισθήτω . . τῇ ζωῇ τὸ κατὰ τὸ ἐναντίον νοούμενον.*

[2]) Orat. 45, 22 *τίνι γὰρ τὸ ὑπὲρ ἡμῶν αἷμα καὶ περὶ τίνος ἐχέθη, τὸ μέγα καὶ περιβόητον τοῦ θεοῦ καὶ ἀρχιερέως καὶ θύματος; . . εἰ μὲν τῷ πονηρῷ, φεῦ τῆς ὕβρεως.*

3. Neben diesen Theorien gehen die biblischen Anschauungen über die Erlösung durch Christus einher, jedoch ohne das dogmatische Bewußtsein zu bestimmen. Athanasius spricht es De incarn. 9. 20 aus, daß Christus durch das schlechthin fehllose Opfer seines Leibes die Schuld der Menschheit erstattet. Cyrill von Alexandrien schildert zu Joh. 1, 29 (PG 73, 192) Christus als das Lamm Gottes, das für alle stirbt, unsern Fluch zu lösen; er, *ὁ τῶν ὅλων ἀντάξιος*, hat ihn getragen, De recta fide (76, 1344), vgl. zu Röm. 5, 19. Ebenso Theodoret De provid. 10, daß er unsere Schuld und Fluch auf sich genommen und sein Blut für uns als Lösegeld gegeben. Scharf ausgeprägte Vorstellungen sind damit nicht verbunden.

Für das theologische Bewußtsein aber besteht die Frucht der Menschwerdung des Logos neben der zukünftigen Gabe des ewigen Lebens in der gegenwärtigen der wahren und vollkommenen Gotteserkenntnis und der dadurch ermöglichten rechten Verehrung Gottes. Es ist nach Athanasius (De incarn. 16 o. S. 70 f.) der andere Liebesdienst des Erlösers durch seine Menschwerdung, daß er, der Unsichtbare sich als das Wort des Vaters und den Herrn der Welt zu erkennen gab. So bringt er die Vollendung der durch die Gottesbildlichkeit des Menschen begründeten und durch die alttestamentliche Offenbarung erweiterten Erkenntnis. Wir werden dadurch in vollkommener Weise über Gott und das Geheimnis der Erlösung belehrt und so durch *ἐπαγγελία* und *φόβος* (Prokop. Gaz. PGr. 87, 1, 188 A) zu einem entsprechenden Wandel befähigt. Die erleuchtende Wirksamkeit des Geistes ermöglicht es, „in der Überwindung der *πάθη* durch den *νοῦς* gottähnlich zu werden" (Gregor von Nazianz bei Holl S. 163), denn Gott ist der wahrhaft Seiende, weil der schlechthin Gute (Gregor von Nyssa, ebd. 201). In der *ὁμοίωσις πρὸς τὸ θεῖον* faßt ein Gregor von Nyssa das religiöse Gut und das sittliche Ideal zusammen (ebd.).

Die Stätte solcher Gotteserkenntnis und die Mittlerin aller durch Christus gebrachten Gemeinschaft mit ihm ist die Kirche. In ihr setzt sich daher das Heilswerk Christi fort.

## § 20. Die Kirche als Lehrerin der Wahrheit, Spenderin der Sakramente und Stätte eines frommen Lebens.

Literatur: Th. Kihn, Theodor v. Mops. u. Julius Afric. als Exegeten, Freib. 1880. O. Bardenhewer, Polychronius, Freib. 1879. S. Haidacher, Die Lehre des hl. Joh. Chrys. u. d. Inspiration, Salzb. 1897. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu², 1899. — N. Bonwetsch, Die Arkandisziplin, Ztschr. f.

hist. Theol. 1873 u. RE 2, 51. G. Anrich, D. antike Mysterienwesen u. s. Verhältnis z. Christentum, Gött. 1894 u. Hagios Nikolaos, 1913. 1917. F. Kattenbusch, RE 19, 407 f. Steitz, Die Abendmahlslehre d. griech. Kirche, JdTh. 1864—1868. Loofs, RE 1, 38 ff. — H. Lietzmann, Byzantin. Legenden, Jena 1911.

1. Das durch die Menschwerdung Gottes gebrachte Heil ist gegenwärtig in der Kirche, denn sie weiß um dieses Heil, und ihr wohnen die in die Menschheit eingekommenen Kräfte unvergänglichen Lebens inne. Sie hat zunächst das rechte Wissen um Gott und das Heil: diese ihre Orthodoxie charakterisiert sie als die Kirche. Wenn sie verloren würde, wäre der Zweck der Menschwerdung vernichtet. Erste Bedingung des Heils für einen jeden ist daher auch an dieser orthodoxen Lehre festzuhalten.

Vorhanden aber ist die vollkommene Gotteserkenntnis für die Kirche in erster Stelle in der Schrift. Auf sie konnte man sich mit Ablehnung aller Tradition zurückziehen; so z. B. Marcell von Ancyra.[1]) — Die Schrift aber ist göttlich nach Inhalt und Form. Daher hat sie Anspruch auf pneumatische Interpretation, da nur diese dem göttlichen Inhalt der Schrift gerecht wird. Sie enthält alle Erkenntnis, und die Gabe des Geistes zeigt sich vornehmlich in der Befähigung, ihr jene Erkenntnis zu entnehmen.[2]) In der Anwendung dieser Deutungsweise ging man aber weit auseinander. Die antiochenische Schule verband die Methode allegorischer Exegese mit wörtlicher Schrifterklärung, indem sie den geistigen Sinn aus dem Wortsinn zu entnehmen suchte, während in der alexandrinischen die erstere durchaus vorwaltete. In der Regel aber hielt man sich zwischen der von Chrysostomus befolgten, zunächst dem Wortsinn gerecht werdenden Erklärungsweise und der alexandrinischen Cyrills. Man war überzeugt, daß die Schrift oft *τροπικῶς* und *αἰνιγματωδῶς* rede. Aber schon die Auseinandersetzungen mit den Arianern nötigten sich strenger zu dem Wortlaut zu halten. Wenn Basilius (PG 29, 188 B) sich scharf gegen das Allegorisieren äußert, Gregor v. Nyssa In cant. (PG 44, 756 B) es vertritt, so ist dies wesentlich durch den Gegenstand bedingt. — In der eifrigen Pflege der Exegese sprach

[1]) Vgl. auch Theodoret Eranistes I PG 83, 48 *ἐγὼ γὰρ μόνῃ πείθομαι τῇ θείᾳ γραφῇ.* Auch Chrysost., In Gen. II. Hom. 13, 3 PG 53, 1, 108 *τὸ γὰρ μὴ πιστεύειν τοῖς ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ κειμένοις, ἀλλ' ἑτέρα ἐπεισάγειν ἐξ οἰκείας διανοίας πολὺν ἡγοῦμαι κίνδυνον φέρειν — τοῖς τοῦτο ποιεῖν τολμῶσιν.*

[2]) Theodoret zu Ps. 82 inscr. 119, 18 PG 80, 1441. 1828. Ein antijüd. Dialog a. d. J. 681 *ἡ γραφὴ . . δέεται πεφωτισμένων διανοιῶν . . εἰς τὸ νοῆσαι αὐτῆς ἀπόκρυφα,* Nachr. Gött. Ges. 1909.

sich die Bedeutung aus, die der Schrift für Glauben und Leben zuerkannt wurde. — Nicht jede individuelle Verschiedenheit der Autoren der Schrift wurde verneint.[1] Fest stand die Irrtumslosigkeit der Schrift. — Tatsächlich war es trotz aller Anerkennung der Schriftautorität die Kirche, welche die Wahrheit verbürgt, und damit die Tradition. Ihre Geltung stand mit wenigen Ausnahmen fest, wo man den Anspruch auf Orthodoxie machte. Aber welches waren die Autoritäten dieser Tradition und welches ihr Inhalt? Voran stand das nicänische Symbol, zu Konstantinopel und zu Ephesus 449 einfach erneuert und zu Chalcedon als „der Glaube“ bezeichnet; nur ward es hernach von dem sog. Nicänokonstantinopolitanum abgelöst. Justinian stellte die Beschlüsse der ökumenischen Konzile der Schrift gleich.[2] Aber auch die Autorität der anerkannten Kirchenlehrer forderte Anerkennung. Speziell sind diese letzteren die des 4. Jahrhunderts; dazu in dogmatischer Hinsicht namentlich Cyrill von Alexandrien, für ethische Fragen Chrysostomus und die Mönchsheroen.

Von einer *παράδοσις ἄγραφος* wird gesprochen, aber nur spärlicher Gebrauch gemacht. Die Unterscheidung einer öffentlichen und einer Geheimtradition bei Basilius de spir. s. 27 (*δόγμα* und *κήρυγμα*) steht vereinzelt da. Die Kirche verfügt allerdings über Geheimnisse, die nicht vor Uneingeweihten profaniert werden dürfen: aber das sind nicht dogmatische Sätze als solche, sondern heilige Formeln, die die christliche Erkenntnis ausprägen, Symbole und Weihehandlungen.

2. Die Kirche ist nämlich nicht nur Lehrerin der Wahrheit, sondern auch Verwalterin der Mysterien. Schon die Glaubenslehren der Kirche besitzen eine eigentümliche Weihe in ihrer festen Formulierung. Als solche sind sie der Kirche anvertrautes göttliches Geheimnis. An bestimmte Formeln knüpfen schon die dogmatischen, namentlich die christologischen Kämpfe an. Die Kirche verfügt aber auch über Mysterien, in welchen sich das Werk des Gott-Logos fortsetzt, indem sie dazu bestimmt sind, das Heil überzuleiten in die Menschheit. Schon zu Ende der vorigen Periode kommt der Gedanke auf, daß die Kirche die wahren „Geheimnisse“ hat, die zu verschweigen sind. Jetzt aber erst wird dieser Grundsatz herrschend.

---

[1]) Theodoret zu Jes. 65, 21. PGr 81, 488 A.

[2]) Justinian, Novell. 131 bei Loofs S. 330: *τῶν . . ἁγίων συνόδων καὶ τὰ δόγματα καθάπερ τὰς θείας γραφὰς δεχόμεθα κ. τοὺς κανόνας ὡς νόμους φυλάττομεν.*

Daher in den Reden des Chrysostomus das *ἴσασιν οἱ μεμυήμενοι* und ähnliches. Die kultische Überlieferung des Symbols, die Taufhandlung und die damit verbundenen Akte, die Eucharistie sind die Gegenstände dieser Geheimhaltung, der sog. Arkandisziplin. Die Einführung in das Christentum ist jetzt eine Einweihung geworden, welche Göttliches dinglich übermittelt, die Katechumenatspädagogie zur Mystagogie. — Es besteht eine mystagogische Stufenleiter.

Den Eingang bildet die Taufe (vgl. bes. Cyr. Hieros. Cat. 3, Greg. Naz. Or. 40, Greg. Nyss. Cat. magn. 40). Sie bringt die Reinigung von den vergangenen Sünden und eine Kraft der Heiligung, ist *γέννησις* und *φώτισμα*, heilsnotwendig, aber nur bei nachfolgender Bewährung heilspendend. Sie vermittelt Teilnahme am Logos und ist der Einweihungsakt zum Leben in der rechten Gotteserkenntnis und Verbürgung der Unsterblichkeit. Durchweg sieht man in ihr eine wirkliche Spendung der vom Logos ausgehenden Lebenskräfte.

Das Ziel aber der Mystagogie ist die Eucharistie. Sie ist *τελετῶν τελετή*. Die Praxis hat hier der Theorie die Wege vorgezeichnet. Es kann ebensowenig von rein symbolischer Auffassung geredet werden, wie von einer Verwandlung im eigentlichen Sinn. Die verschiedenen Auffassungen gehen ineinander über, oder wechseln ab, je nach dem theologisch-spekulativen oder praktischen Zweck. Immer wird irgendwie eine Geisteswirkung vorausgesetzt, durch welche die Elemente ihrer natürlichen Beschaffenheit entnommen und zu Trägern des göttlichen Seins werden. Die alexandrinischen Theologen, ein Clemens und Origenes, huldigten einer symbolischen Auffassung, aber auch ohne strenge Konsequenz. Im übrigen wird man mit Loofs (bezw. Harnack) eine spiritualistisch-dynamische und eine realistisch-dynamische Auffassung unterscheiden dürfen. Die erstere ist u. a. von Eusebius von Cäsarea, Basilius, Gregor von Nazianz, vertreten; Athanasius neigt stärker der letzteren zu. Loofs unterscheidet sodann eine zunächst in Antiochien heimische symbolisch-sakrifizielle Auffassung, die in den geweihten Elementen *ἀντίτυπα τοῦ σώματος κ. αἵματος Χριστοῦ*, Symbole des geopferten Leibes und Blutes Christi, erblickt, welche dem Empfänger die durch das Opfer Christi erworbene Sündenvergebung vermitteln. Stark ausgeprägt tritt die realistisch-dynamische Auffassung bei Cyrill von Jerus., Gregor von Nyssa und Chrysostomus entgegen, entsprechend der praktischen Abzweckung ihrer betreffenden Schriften und der daraus folgenden Anlehnung an die liturgische Form und die An=

schauungen der Gemeinde. Cyrill bezeichnet das Abendmahl als *ἁγία καὶ φρικωδεστάτη θυσία* (Cat. myst. 5, 9) oder *ἀναίμακτος λατρεία* (5, 8) und redet von einer durch die Epiklese des Geistes geschehenen *μεταβολή*.[1]) Nach Gregor soll das Abendmahl auch den Leib des Gläubigen zur *ἀνάκρασις* mit Christus führen. Wir glauben (Große Katech. 37), daß das vom Logos Gottes geheiligte Brot *εἰς σῶμα τοῦ θεοῦ λόγου μεταποιεῖσθαι*, wie bei Christus von ihm genossenes Brot in den Leib des Logos sich verwandelte und von diesem geheiligt ward. Es ist doch nur dem Ausdruck nach die spätere Transformationstheorie (Loofs, RE 1, 54). Noch bestimmter sagt Chrysostomus *τὸ ῥῆμα μεταρρυθμίζει τὰ προκείμενα* (De prod. Iudae hom. 1, 6); aber auch er äußert sich gelegentlich spiritualisierend.

Einen Fortschritt führen die christologischen Kämpfe herbei. Cyrill von Alexandrien vertritt eine Assumtionstheorie gleich der des Nysseners und lehrt ein Eingehen des Logos in die Teilnehmer am Mysterium. Die Vorstellungen werden immer massiver; zumal seit den Bilderstreitigkeiten. Nun redet Johannes von Damaskus selbst von einer Wandlung der Elemente: *οὐχ ὅτι τὸ ἀναληφθὲν σῶμα ἐξ οὐρανοῦ κατέρχεται, ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ὁ ἄρτος καὶ οἶνος μεταποιοῦνται εἰς σῶμα καὶ αἷμα θεοῦ.* Wie physisch Brot und Wein sich in Leib und Blut des sie Genießenden verwandeln, so auch im Abendmahl Brot und Wein *διὰ τῆς ἐπικλήσεως καὶ ἐπιφοιτήσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος ὑπερφυῶς μεταποιοῦνται εἰς τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ τὸ αἷμα, καὶ οὐκ εἰσὶ δύο ἀλλὰ ἓν καὶ τὸ αὐτό* (IV, 4, 13; PG 94, 1145). Doch handelt es sich auch hier um eine *μεταποίησις;* erst aus dem Abendland überkam man die Lehre von einer *μετουσίωσις*.

Das Bewußtsein, wirkliche Mysterien zu besitzen, ward der griechischen Theologie insbesondere durch die Schriften des Dionysius Areopagita (gegen 500, vgl. RE 4, 687), namentlich die De hierarchia ecclesiastica. Danach ist Jesus, der Erzhierarch, aller Hierarchie Wesen und Kraft. Wie er die himmlischen Geister in unmittelbarer, rein geistiger Weise erleuchtet, so die geistleiblichen Menschen unter Symbolen, nachdem in ihm durch seine Menschwerdung das Überwesentliche menschlich wesenhaft geworden und

[1]) Wir bitten Gott *τὸ ἅγιον πνεῦμα ἀποστεῖλαι ἐπὶ τὰ προκείμενα, ἵνα ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον σῶμα Χριστοῦ, τὸν δὲ οἶνον αἷμα Χριστοῦ· πάντως γὰρ οὗ ἐφάψαιτο τὸ ἅγιον πνεῦμα, τοῦτο ἡγίασται καὶ μεταβέβληται* (5, 7). Nilus, Ep. I, 44.

ein Quell des Lebens geworden ist. Die zunächst selbst vergöttlichte Hierarchie — vollendende Hierarchen, erleuchtende Priester, reinigende Liturgen (Diakonen) — leitet durch Weihehandlungen die von ihm ausströmenden Kräfte in die Menschheit, gestaltet diese um durch Taufe, Salbung und Kommunion und führt so zum Göttlichen hinan, bis zum Einswerden mit diesem im überlichten Dunkel des mystischen Schweigens. Das mittelalterliche Christentum mit seiner Wertung des Kultischen und Rituellen und seinem Streben nach ekstatischem Erleben der Gottesgemeinschaft war dadurch vorbereitet.

3. Voraussetzung für den Empfang des Heils ist ein der Erkenntnis Gottes und der Teilnahme an den Mysterien entsprechendes Verhalten. Dogmatische Orthodoxie und ein gerechtes Leben fordern sich gegenseitig.[1] Denn wie Gott rein ist von allem Bösen, so fordert er Reinheit von allen; er wird uns seine Gnade nicht schenken, wir hätten denn zuvor abgetan, was der göttlichen Natur zuwider ist. Die Befähigung dazu verleiht die vom Logos durch Lehre und Vorbild gespendete Gabe der Erkenntnis Gottes und seines Willens. Denn nur dessen bedarf der Mensch, der mit Vernunft und Freiheit ausgestattet, „seines eigenen Lebens Maler" ist; „die Wahlfreiheit die Künstlerin dieses Werkes", seine „Farben die Tugenden".[2] Zwar reden die griechischen Väter von einem Verlust der Gottesähnlichkeit durch den Fall (Cyrill Hieros., Cat. 14, 10), sie wissen um einen Trieb zum Bösen, den nunmehr der Mensch in sich hat (Greg. Nyss., Orat. cat. c. 16). Aber dies Verderben haftet mehr an der Außenseite der menschlichen Persönlichkeit und „besteht ihnen wesentlich nur teils in dem Übergewicht der Sinnlichkeit über die höheren Potenzen, teils in einer dadurch bedingten Schwächung der Willenskraft" (Thomasius² I, 477). Nicht nur die Antiochener be-

---

[1]) Cyr. v. Jer. Kat. 4, 2. „Das Wesen der Frömmigkeit besteht in gottseligen Lehren und guten Handlungen." — Auch schon die Taufe faßt die Teilnahme an den Leiden Christi in sich, Cat. myst. 2, 6, und verliert ohne ihr gemäßen Wandel ihren Wert (Greg. v. Nyssa). Chrysost., Hom. 13 in Gen. PG 53, 1, 710 *οὐδὲ γὰρ ἐὰν ἔχωμεν δόγματα μὲν ὀρθά, βίον δὲ ἀμελῶμεν, ὄφελος ἡμῖν ἔσται τι· οὔτε ἐὰν βίον ἔχοντες τῶν ὀρθῶν δογμάτων ἀμελῶμεν, κερδᾶναι τι . . πρὸς σωτηρίαν ἡμετέραν δυνησόμεθα,* Anastas. Sin. Viae dux, PG 89, 77 *Χριστιανός ἐστιν ἀληθινὸς οἶκος Χριστοῦ λογικός, δι' ἔργων ἀγαθῶν κ. δογμάτων εὐσεβῶν συνιστάμενος.* Petrus Laod. S. 77, 4 f. ed. Heinrici *οὐ μόνη δὲ πίστις ἄνευ ἔργων εἰσάγει εἰς βασιλείαν οὐρανῶν, ὥσπερ οὐδὲ ἔργα δίχα πίστεως.*

[2]) Vgl. Herrmann, Greg. Nyss. sententiae de salute adipisc., Halle 1875, S. 39.

tonen die Freiheit des Willens,[1]) auch die eigentlichen Repräsentanten griechischer Orthodoxie urteilen im Grunde nicht anders.[2]) Die Geburt aus Gott ist für sie eine solche, „da man mit Freiheit den Erzeuger wählt". Das Erwählen der Tugend ist das der erzeigten göttlichen Gnade entsprechende Verhalten des Menschen.[3]) Das vollkommen Gute soll dabei doch als Gnadengeschenk beurteilt werden. Gott schenkt das Vollbringen des Guten.[4]) Und wie namentlich das Martyrium stets göttliche Gabe war, so ist es jetzt die überirdische Frömmigkeit des Mönchs.[5]) — Überhaupt aber soll durch diese Hervorkehrung der Willensfreiheit das Heil in keiner Hinsicht zu etwas vom Menschen Gewirkten gemacht werden. In bezug auf das Heil, Unsterblichkeit und Gotteserkenntnis, verhält sich der Mensch nur empfangend. Sie beruhen durchaus auf der Gnadentat der Menschwerdung Gottes; ebenso auch die Reinigung von Sünden in der Taufe und alle Erfahrung der Vergöttlichung in den anderen Sakramenten. Mit ihrer Wertung der Willensfreiheit stellen die griechischen Väter nicht die menschliche Leistung der göttlichen Gnade gegenüber, sondern der Naturnotwendigkeit die sittliche Selbstbestimmung.[6]) Auch alles, was das Vorzügliche des christlichen Wandels bildet, erscheint als Gabe des Geistes. So Gastfreundschaft und Wohltätigkeit, vor allem aber die asketische Übung und Bewährung. In Verzicht auf die Ehe, Fastenaskese, Erwählen alles dessen, was verächtlich macht in den Augen der Menschen,[7]) in ausschließlicher Betrachtung der göttlichen Dinge wird ein jenseits der menschlichen Natur liegendes Leben

---

[1]) Theodor Mops. zu Röm. 9, 14 *τοῦ παρ' ἡμῖν εἶναι τὴν ἐξουσίαν τῆς τε τῶν καλῶν καὶ τῶν χειρόνων αἱρέσεως.* Chrysost. In Hebr. hom. 12 *δεῖ γὰρ ἡμᾶς πρῶτον ἑλέσθαι τὸ ἀγαθόν . ., ὅταν δὲ ἡμεῖς ἑλώμεθα, τότε πολλὴν εἰσάγει τὴν βοήθειαν ἡμῖν.* Doch kann Theodoret sagen *διὰ μόνης πίστεως . . φειδοῦς τινος ἀπολαύσασθαι προσδοκῶ,* Ep. 83 PG 83, 1269 B.

[2]) Greg. Nyss., Cat. m. 30. Nilus, Ep. IV, 15 *ἡμέτερον μέν ἐστι τὸ προελέσθαι μόνον τὸ κρεῖττον κ. σπουδάσαι, θεοῦ δὲ τὸ εἰς ἔργον ἀγαγεῖν τὴν ἀγαθὴν ἔφεσιν.* Joh. Dam., De fide orth. II, 29 *τὰ ἐφ' ἡμῖν οὐ τῆς προνοίας ἐστίν, ἀλλὰ τοῦ ἡμετέρου αὐτεξουσίου.* Zur Vollendung bedarf es aber *τῆς τοῦ θεοῦ συνεργείας.*

[3]) Greg. Naz., Or. 37 *δεῖ γὰρ καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν εἶναι καὶ τὸ ἐκ θεοῦ σώζεσθαι.*

[4]) So schon Methodius, De mart. *πάσης ἀγαθῆς ἡ καταρχὴ πράξεως ἐν τῇ ἡμετέρᾳ βουλῇ τὴν ὑπόστασιν κέκτηται, τὸ δὲ συμπέρασμα ἐν τῷ θεῷ.*

[5]) Vgl. Makar. Aeg., Hom. 15. Üb. s. myst. Theol. Stoffels 1908, 128 ff. Im übrigen Stiglmaier, Sachl. u. Sprachl. bei Mak. v. Aeg. 1912.

[6]) Petr. Laod. S. 76, 13 *προαιρέσει γάρ, οὐ φύσει εἰσὶ καλοὶ ἢ κακοί.*

[7]) Vgl. Leontius v. Neap., Vita Symeonis bei Lietzmann S. 71.

gelebt, das eben deshalb als Wirkung des Geistes erscheint.[1]) Dies Leben des Mönches, dessen vorzüglichster Charakterzug *ἀπάθεια*, ist ein *προαιρετικὸς θάνατος*, zu dem nur die Gnade befähigt. Denn hier hat bereits eine Vorausnahme der dereinstigen *θέωσις* statt.

## § 21. Der dogmengeschichtliche Charakter der griechischen Kirche im Mittelalter.

F. Kattenbusch, Lehrb. der vergleich. Konfessionskunde, Freib. 1892. RE. 13, 612 ff. 14, 436 ff. 15, 374 ff. K. Müller, Symbolik², Lpz. 1911. Fr. Loofs, Symbolik oder christl. Konfessionskunde, Tüb. u. Lpz. 1902. K. Schwarzlose, Der Bilderstreit, 1890. Ph. Meyer, Die Haupturkunden f. d. Gesch. der Athosklöster, Lpz. 1894. K. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum, Lpz. 1898 u. W. Norden, Das Papsttum u. Byzanz, Brl. 1903. Bonwetsch in „Die Kultur der Gegenwart" I, 4, 168 ff. RE 3, 221 ff. Harnack, D. Geist der morgenländ. Kirche im Unterschied von der abendländ., SBA 1913. Anrich zu § 20.

1. Eine dogmengeschichtliche Entwicklung im strengen Sinn hat in der mittelalterlichen griechischen Kirche nicht stattgefunden. Wissenschaftlich blieb freilich Griechenland im Mittelalter dem Okzident überlegen. Auch beherrschte die Theologie das geistige Leben. Aber das religiöse Interesse war vom dogmatischen Gebiet auf das kultische übergegangen. Bezeichnete Photius, der Repräsentant dieser Periode, das Christentum als *μάθησις* und *μυσταγωγία*, so herrscht jetzt das kultische Interesse vor. Die Orthodoxie ist das gefeierte überkommene Erbe des Altertums. Aber ihr Inhalt ist lebendig in seiner Realrepräsentation im Kultus. Daher die Wertung der Schriften des Dionysius, die Maximus Confessor interpretierte, in denen der „Slavenapostel" Cyrill die Schutzwehr wider jede Häresie erblickte. — Daher auch die Ablösung der dogmatischen Kämpfe durch die Bilderstreitigkeiten. Die theologische Grundlage der Bilderverehrung sah man ausgesprochen in dem Satz des Dionysius: *ἀληθῶς ἐμφανεῖς εἰκόνες εἰσὶ τὰ ὁρατα τῶν ἀοράτων.* Man deutete in diesem Sinn das (dem innertrinitarischen Verhältnis geltende) Wort des Basilius, De spir. s. 45 *ἡ τῆς εἰκόνος τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει.* Gegen die Bilderverehrung wandte sich der Reformversuch der bilderstürmenden Kaiser seit 726. Noch rücksichtsloser als Leo III. schritt sein Sohn Konstantin V gegen die Bilder ein. Die Synode zu Konstantinopel 754, die eine ökumenische sein sollte, verwarf die

[1]) Vgl. Reitzenstein (zu § 9) S. 29 f. Der Mönch ist *μεμυσταγωγημένος καὶ θεοφορούμενος* (Athan., Vita Antonii 14).

Bilder als eutychianische oder nestorianische Ketzerei. Aber die Lateransynode von 769 sprach das Anathema über dies Konzil aus, und das 2. Nizänische Konzil von 787 sanktionierte nunmehr die Bilderverehrung: zur Ehre der Prototypen sei ihnen eine *τιμητικὴ προσκύνησις* zu erweisen, obschon nicht die *ἀληθινὴ λατρεία,* die Gott allein gebühre (RE 14, 18 f.). Auch der erneute Versuch Leos V., Michaels des Stammlers und des Theophilus, die Bilder zu beseitigen, mißlang, und am 11. März 843 ward die Bilderverehrung restituiert; ihr Sieg wird durch das Fest der Orthodoxie (19. Febr.) gefeiert. — Die entscheidenden Gedanken haben in diesem Streit vor allem Johannes von Damaskus und Theodor von Studion entwickelt. In der Verehrung der Bilder erweist sich ihnen die gegenüber der jüdischen vollkommenere Gotteserkenntnis der Christen. Das Bild ist *θείας ἐνεργείας καὶ χάριτος ἔμπλεων* und trägt in sich die von dem Urbild herstammende, Leben spendende und vor allem Verderben schützende Kraft. Wie im Sakrament so setzt sich daher auch im Bild die Menschwerdung Gottes fort; wer das Bild Christi verwirft, verneint daher die Menschwerdung Gottes (Theodor, PG 99, 1189 D) und vernichtet die Erlösung: die Bilderfeinde sind *ἀρνούμενοι τὸ τῆς σωτηρίου οἰκονομίας μυστήριον* (ebd. 1188 D); *Χριστὸς οὐ Χριστὸς εἰ μὴ ἐγγράφοιτο* (ebd. 1125 D). Das Symbol ist Träger der realen Gegenwart des Göttlichen. Im praktischen Leben entschwand diese Unterscheidung von Urbild und Abbild. Demgemäß ist denn auch die Zeit des Siegs der Bilderverehrung diejenige, in der „das Christentum 2. Ordnung" mit seinem Zaubereiwesen die Herrschaft in der griechischen Kirche gewinnt.

2. Die Wertlegung auf das Kultisch-Rituelle zeigt sich auch bei den sich immer wiederholenden, zum Teil durch Unionsversuche provozierten Auseinandersetzungen mit der abendländischen Kirche. Abweichungen ritueller Art, vor allem der Gebrauch ungesäuerten Brotes beim Abendmahl, werden vornehmlich von griechischer Seite der Kirche des Abendlandes vorgehalten; auch die Änderung des Symbols durch das filioque wird am tiefsten als Verletzung der sakrosankten Formel empfunden. Ebenso wird bei den Unionsversuchen von griechischer Seite immer die Aufrechterhaltung des überkommenen kultisch-liturgischen Bestandes als Grundbedingung jeder Vereinigung verlangt, während von römischer Seite die Unterordnung unter Roms Jurisdiktion stets die erste Forderung bildet. — Ein Simeon von Thessalonich (1410—29) behandelt in seinem Werk

De fide, ritibus et myster. eccl. nur kurz das Dogma, um so eingehender die Kultushandlungen. — In der russischen Kirche aber wird das große Schisma des 17. Jahrhunderts durch die Verbesserung der liturgischen Bücher hervorgerufen. Die spiritualisierenden Sekten der Paulizianer und Bogumilen und in Rußland die der Molokanen und Duchoborzen sehen in der Ablehnung der Bilder ihren Gegensatz zur orthodoxen Kirche verkörpert. Diese aber nennt alle kirchlichen Gestaltungen, welche den sakramentlichen Charakter des Kultus und die Bilderverehrung beanstanden, dagegen grundsätzlich auf die Schrift zurückgehen, rationalistische.

3. In dogmatischen Einzelfragen zeigt sich eine Beeinflussung durch das Abendland. Vielleicht erklären sich so die Ansätze zu einer Genugtuungslehre bei Nikolaus von Methone (um 1150). Auf anderes wird infolge des Gegensatzes zum Abendland Gewicht gelegt; z. B. auf den Ausgang des Geistes nur vom Vater, ferner auf die Ablehnung der Lehre vom Fegfeuer. — Die Ethik ist jetzt noch ausschließlicher asketisch geartet. Der Mönch allein ist der vollkommene Christ. Der Kampf gegen die Bilder war zugleich ein Kampf gegen das Mönchtum, der Sieg der Bilderverehrung eben darum auch ein solcher des Mönchtums. Jetzt empfängt dieses eine festere Organisation. Justinians Gesetzgebung hatte die Form klösterlichen Zusammenlebens zur regelmäßigen gemacht. Dann gewannen das Kloster Studion zu Konstantinopel und die Klöster auf dem Athos vorbildliche Bedeutung für das ganze griechische Mönchswesen, auch in Rußland. Dennoch zeigt sich nicht einmal hier die Form des gemeinsamen Lebens streng durchgeführt, und für vollkommener als das Leben im Kloster gilt das der Einsiedler in den mit ihm verbundenen Skiten. Die Einsiedler auf dem Athos, Hesychasten, suchten zum Schauen Gottes zu gelangen. Sie hypnotisierten sich durch Hinblicken auf die Herzgrube und glaubten so das unerschaffene Licht zu sehen. Hier wird an Gedanken angeknüpft, die Georgius Sinaita und besonders Simeon, „der neue Theologe", entwickelt hatten. Nach ihm besteht das Christenleben in der Erfahrung Gottes. Zum Gottschauen wollte er anleiten. Das Streben jener „Omphalopsychiten" ward zwar von der Theologie angegriffen, aber die mystischen Schriftsteller (so Gregor Palamas) rechtfertigten es auch theologisch, denn es verfolgte nur die letzten Ziele des griechischen Mönchtums überhaupt. — Der Weltchrist mußte sich mit halber Frömmigkeit begnügen, womöglich unter Seelenführung eines „geistlichen Vaters", in Fasten, Almosengeben, Gebets-

übungen, Teilnahme an den Mysterien, Verehrung der Bilder, heiliger Lektüre, Wallfahrten und ähnlichem. Die Gestaltung des praktischen sittlichen Lebens blieb der Volkssitte und dem Staat überlassen.

---

## III. Die Umbildung und Weiterentwicklung des Dogmas durch Augustin.

### § 22. Augustins dogmengeschichtliche Stellung und theologischer Entwicklungsgang. Seine Lehre von Gott und von Christus.

W. Thimme, Aug.s geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner Bekehrung 386—391, Brl. 1908 u. Grundlinien d. geist. Entwicklung Aug., Z. f. KG. Bd. 31. H. Becker, Aug. Studien zu seiner geist. Entwicklung, Lpz. 1908. O. Scheel, Die Anschauung Aug.s über Christi Person u. Werk, Tüb. u. Lpz. 1901 u. Aug.s Anschauung v. d. Erlösung, St. Kr. 1904. O. Zänker, Der Primat des Willens vor d. Intellekt bei Aug. 1907. J. Mausbach, D. Ethik d. hl. Aug. 2 Bde., 1909. E. Tröltsch, Aug., d. christl. Antike u. d. Mittelalter, Mch. u. Brl. 1916. J. Gottschick, Aug.s Anschauungen von den Erlöserwirkungen Christi, ZThK 1901.

1. Eine Umbildung des Dogmas und eine Vertiefung der christlichen Erkenntnis ist durch Augustin erfolgt. Er hat die ältere abendländische Entwicklung zusammengefaßt und die Ergebnisse der griechischen Theologie weitergeführt; aber er ist auch in ein tieferes Verständnis des Christentums und der in ihm gegebenen Gottesgemeinschaft eingedrungen.[1]) Der Gegenstand auch aller echten Philosophie ist ihm die Frage nach Gott und der Seele (vgl. die Soliloquien 1, 7. 2, 27), denn mit der unsichtbaren Welt hat eine solche es zu tun. In dem Ringen um diese Frage hat er das Heilsgut und das sittliche Gut als dasselbe erfaßt: in der Hingabe an Gottes Willen wird die Gemeinschaft mit Gott erlebt. Wie die Selbstliebe von ihm scheidet, so besteht das Heil in dem Erfüllt werden mit der Gottesliebe. Gott ist nicht nur das summum esse, sondern auch das summum bonum, dessen wir durch fides, spes, caritas teilhaftig werden. In dem Werk der Erlösung vollzieht sich zwar keine Änderung in Gottes Sinn und Ratschluß, wohl aber in Gottes Verhalten (Conf. I, 4 opera mutas, nec mutas consilium).

[1]) Mit Recht spricht Harnack es aus, daß Augustins Theologie eine betend erarbeitete ist und ein Beleg dafür, daß die Furcht Gottes der Weisheit Anfang ist. Vgl. auch Thimme S. 153. Augustin selbst wollte das Verständnis der Gnade in der Kirche aus ihren Gebeten entnommen wissen, De praed. sanct. 27.

Als Augustin 386 jenen Umschwung erlebt hatte, der für ihn den Bruch mit der Knechtung unter die Sünde bedeutete, hat er sich zunächst ganz der Beschäftigung mit der Philosophie hingegeben, um in den auch erkenntnismäßigen Besitz der Wahrheit zu gelangen. Vom Skeptizismus vollzieht er den Fortschritt zum Neuplatonismus, und damit wird ihm die geistige Welt die wahrhaft wesentliche.[1]) Gott selbst ist das wahrhaft Seiende, die prima atque summa essentia, die summa natura (De vera rel. 21 f. 28). Alles andere ist nur wirklich, sofern es Anteil an ihm hat (Solil. 1, 1, 3 f.), und insoweit es wirklich ist, ist es auch gut. Die sittliche Aufgabe ist daher, hinzustreben zu Gott, dem summum bonum, unter Abkehr von der Liebe des Vergänglichen (De mus. 6, 46. ep. 2, 1), bis man in solcher Arbeit an sich selbst allmählich hinangelangt zum Schauen der Wahrheit (De lib. arbitr. 2, 35 ff. 41 ff. 45) und zur perfruitio summi et veri boni (De quant. an. 33, 76).

In heißestem Bemühen um die Wahrheit ist Augustin zur Gewißheit Gottes gelangt. Seit seiner Presbyterzeit gewinnt die Autorität der Kirche stärkere Bedeutung für sein christliches Bewußtsein. Der schon in der früheren Periode begonnene Kampf gegen die Manichäer wird weitergeführt, die Notwendigkeit des Glaubens und die Immaterialität des Bösen gegen sie erwiesen. Die Paulusbriefe werden jetzt mehr Augustins Eigentum, Christi Opfertod zu unserer Rettung gewinnt größere Bedeutung, seine Bekundung der Gottesliebe erweckt unsere Liebe, seine humilitas führt uns zur Nachahmung.

Das hier Vorbereitete vollendet sich in seiner Bischofszeit. Jetzt hat er in seinen Konfessionen es ausgesprochen, daß Gott anhangen das Gute ist, und alles Heil als ausschließliches Gnadengeschenk Gottes beurteilt (10, 40 da quod iubes et iube quod vis . . minus te amat, qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat). Gegen den Donatismus hat er die Lehre von der Kirche, gegen den Pelagianismus die von der Gnade im einzelnen ausgebaut, in De trinitate seine Trinitätslehre abschließend entwickelt.

2. Sein Neuplatonismus läßt Augustin schon in seiner früheren Periode die simplicitas Dei betonen. Der Sohn ist dem Vater con-

[1]) Einen christlichen Neuplatonismus hatte namentlich auch schon Victorinus Afer vertreten, Gore DchB IV, 1129 ff., Harnack DG III, 33 ff. Jedoch läßt sich eine Einwirkung der christlichen Schriften Victorins auf Augustin nicht nachweisen; vgl. R. Schmid, Mar. Victor. Rhetor u. s. Beziehungen zu Augustin, Kiel 1895. — Unter Augustins Schriften 386—391 vgl. besonders Contra Academ., die Soliloquien und aus dem Ende dieser Zeit De vera religione.

substantialis und coaeternus; nicht nur ihm wesensgleich, sondern auch wesenseins mit ihm: idem est quod pater.[1]) Der Sohn ist zwar nicht de se ipso, sondern de primo summoque principio qui pater dicitur; aber er ist semper natus (nicht semper nascitur). Er ist die sapientia, veritas und virtus Gottes. Als Wort und *εἶδος* Gottes ist er zugleich die intelligible Welt. — Den neuplatonischen Zug läßt auch die Trinitätslehre des Presbyters Augustin nicht verkennen. Zur Zeit seiner Reife betont er den Sohn als unigenitus semper Deus und die Einheit Gottes. Hierzu wirkt doch das Bedürfnis, Gott als Person zu fassen,[2]) mit, nicht bloß, daß Gott das bonum simplex ist. Bei seiner Konstruktion der Trinitätslehre geht Augustin nicht von der Gottheit des Vaters als der *ἀρχὴ τῆς θεότητος* aus, sondern von der Trinität selbst. Die trinitas unus est Deus (De civ. 11, 10, 1) und unus . . Deus ipsa est trinitas (De trin. 5, 9. 7, 6. 11. 15, 23). Hinsichtlich ihrer Substanz ist jede Person identisch mit der ganzen Substanz. Daher tres simul illae substantiae sive personae aequales sunt singulis (De trin. 7, 11), und es gilt von der Trinität: aequalia sunt tota singula totis singulis et tota singula simul omnibus totis; et haec tria unum (ebd. 10, 18). Alle Werke der Trinität sind deshalb gemeinsame aller drei Personen (Enchir. 38 neque . . separabilia sunt opera trinitatis). Auch die Sendung des Sohnes ist zugleich dessen eigenes Werk (De trin. 7, 9). Modalist will Augustin nicht sein. Wort und geboren zu sein ist das Eigentümliche des Sohnes. Als forma omnium formatorum schließt er auch für den gereiften Augustin in gewissem Sinn die Ideenwelt in sich (Scheel S. 173 ff.). Aber nur das gilt in der Trinität den einzelnen Personen, quae relative dicuntur ad invicem sicut pater et filius et utriusque donum sp. s. (De trin. 8, 1). Die Personen sind ihm Relationen innerhalb des göttlichen Wesens: non omne quod dicitur secundum substantiam dicitur . . dicitur enim ad aliquid, sicut pater ad filium et filius ad patrem (ebd. 5, 6). Daher geht der Geist aus vom Vater und Sohn: (filio) nato de utroque processit, ubi nulla sunt tempora (De trin. 15, 47). pater et filius . . relative ad spir. s.

[1]) Ja Augustin sagt vom Sohn und Vater „unum est“, was er selbst später korrigiert hat.

[2]) Vgl. Loofs DG 367 unter Hinweis auf De trin. 8, 11 non enim aliud est Deo esse, aliud personam esse, sed omnino idem und tres personas ex eadem essentia non dicimus, quasi aliud ibidem sit, quod essentia est, aliud quod persona.

unum principium (De trin. 5, 15). Zur Erklärung der Trinität — die Aussagen über sie geschehen non ut . . diceretur, sed ne taceretur (5, 10) — zieht Augustin heran die Analogien des menschlichen Seins und Denkens (memoria, interna visio und voluntas; auch mens ipsa, notitia mentis und amor sui, oder memoria, intelligentia, caritas). Sie sollen nicht wie die früheren Vergleiche mit Naturgegenständen verdeutlichen, daß zwei eins sein können, sondern zeigen, daß die Seele in ihren Denk- und Willensakten sowohl Subjekt wie Objekt ist (Seeberg II, 148). Und wenn Augustin De trin. 8, 12 sagt vides trinitatem, si caritatem vides, so hat er damit die der neuplatonischen Spekulation gezogenen Schranken überschritten.

3. In der Christologie steht während der ersten Periode die Gottheit Christi für Augustin im Vordergrund (der filius Dei ist ihm [auch noch dem Presbyter] identisch mit dem neuplatonischen *νοῦς*, Scheel S. 53). Augustin sucht zu begründen, warum nur der Sohn Mensch geworden ist (ep. 11). Als solcher ist er magister und exemplum, der ein bene vivere lehrt, dazu gerade das erwählt hat, was die Menschen verabscheuen (vgl. bes. De vera rel. c. 31, bei Scheel S. 74). Beim Presbyter Augustin durchsetzen biblische und kirchliche Gedanken seinen Neuplatonismus. Schon wird der Erweis der Liebe Gottes im Werk der Erlösung stärker hervorgehoben (Scheel S. 111), daher auch der Tod Jesu. Auch durch seine Mittlertat ist er mediator (Scheel S. 126). Doch heißt es auch wieder: tenendo praecepta Christi reconciliamur Deo (C. Fort. disp. c. 16). — Der gereifte Augustin betont (Enchir. c. 40) die Verbindung des Menschen mit dem Gott-Logos zu solcher Einheit, ut idem ipse esset filius Dei qui filius hominis et filius hominis qui filius Dei (35).[1]) Er ist Gott, weil der Gott-Logos, Mensch, quia in unitatem personae accessit verbo anima rationalis et caro; idemque ipse utrumque, ex utroque unus Christus . .; non duo filii Dei, Deus et homo, sed unus Dei filius; als Mittler in unitate personae copulans utramque naturam. Nur uneigentlich redet er von einer persona hominis, aber seine Tendenz gilt der Unterscheidung der Naturen (Scheel S. 253 ff. 262). Der Tod Christi ist das eigentliche Mittel der Erlösung; durch ihn hat er den Feind überwunden.

---

[1]) C. Max. Ar. 19 in unitatem personae suae manente invisibili Dei forma, accepit visibilem hominis forman.

4. Nach seinen Erlöserwirkungen pflegt Augustin Christum als den mediator und reconciliator zu bezeichnen (Gottschick S. 102 ff.). Auch für ihn ist der Gottmensch der Mittler der Vergottung, aber er ist es als der Erlöser von der Sünde (De pecc. mer. 1, 25 peccata sola separant inter hominem et Deum, quae solvuntur gratia Christi, per quem mediatorem reconciliamur, cum iustificat impium). Die Gewalt des Teufels, aus der Christus erlöst, ist die der Sünde über den Willen. Gottes Liebe zu den Erwählten ist zwar der Grund der Versöhnung (iam nos diligenti reconciliati sumus ei), aber sie werden doch durch Christus aus einem Gegenstand des Mißfallens zu einem solchen der Liebe Gottes (In Io. 110, 5 f.). Christi Menschwerdung und Tod ist die nicht notwendige, aber zweckentsprechendste Weise der Erlösung, denn Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit treten darin gleichzeitig zutage. Durch sein unverdientes Erleiden der von uns verdienten Strafe hat Christus unsere Versöhnung vollbracht: suscipiendo sine culpa poenam et culpam solvit et poenam (Sermo 216, 5).[1] Einen Strafersatz für das durch die Sünde Geraubte hat also Christus geleistet und eben hierdurch einen Erweis der Liebe Gottes gegeben, deren persuadere die Kraft des Guten schenkt (In Ps. 103, 8 nostram voluntatem corrigens ad iustitiam, illius sententiam flectens ad misericordiam). Vornehmlich die humilitas, die Christus vorgelebt, wird zum einzigartigen Vorbild.

## § 23. Die Lehre von Sünde und Gnade, Willensfreiheit und Prädestination.

Walch, Hist. d. Ketz. IV. V. G. E. Wiggers, Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus, 2 Bde., Brl. 1821. Hmb. 1833. A. Dorner, Augustinus, Brl. 1873. A. W. Dieckhoff, Aug.s Lehre v. d. Gnade (Theol. Ztsch. v. Dieckhoff u. Kliefoth I, 1860. F. Klassen, Die innere Entwicklung des Pelagianismus, Freib. 1882. Scheel u. Gottschick s. zu § 22, H. Reuter u. T. Hahn zu § 24. A. Bruckner, Julian v. Eklanum, Lpz. 1897. Quellen z. Gesch. des pelag. Streits, Tüb. 1906. Bonwetsch RE 9, 603 ff. J. Wörter, Zur Dogmengesch. d. Semipelag., Münst. 1900 (über De voc. gent., Faustus u. Fulgentius). Loofs RE 15, 747 f. Mausbach zu § 22. J. N. Espenberger, D. Elemente d. Erbsünde n. Aug. u. d. Frühscholastik, Mainz 1905.

---

[1]) Insofern weiß schon Augustin von der Versöhnung als von einer „in Analogie zu der in der Bußpraxis üblichen Abbüßung der Schuld" (Gottsch. S. 183). „Nicht Gottes Gesinnung war zu wandeln, aber der gerechte Verdammungsspruch . . ist durch Christi Opfer oder stellvertretenden Strafersatz aufgehoben worden" (S. 187).

## I. Die pelagianische Lehre.

Für die eigene Lehre des Pelagius vgl. (neben den Gegenschriften von Augustin) die Reste seiner Schriften: die epistola ad Demetriadem (etwa 412/13), sein libellus fidei ad Innocentium papam (417), seine Kommentare zu den paulinischen Briefen, vgl. Zimmer, Pelagius in Irland, Brl. 1901, E. Riggenbach, Beitr. z. Förder. christl. Theol. 1905, u. A. Souter, The comm. of Pelagius on the epp. of Paul, Lond. 1907. Die pseudoaug. Schrift De Vita christiana. Die ep. ad Livaniam ist umstritten. Julian, ll. IV ad Turbantium und ll. VIII ad Florum in den Erwiderungsschriften Augustins; eine Rekonstruktion der ersteren von A. Bruckner, Brl. 1910. Wohl nicht Agricola sondern Fastidius gehören an die von Caspari[1]) herausgegebenen Briefe. — H. v. Schubert, Der sog. Prädestinatus, TU 24, 4, 1903. H. Kayser, Die Schriften des sog. Arnobius jun., Gtrsl. 1912. A. Hoch, Die Lehre Joh. Cassians von Natur u. Gnade, Wrzb. 1895. H. Koch, Der hl. Faustus, 1895. W. Bergmann, Studien zu e. krit. Stellung der südgall. Predigtlit., Lpz. 1898. C. F. Arnold, Cäs. v. Arelate, Lpz. 1894. A. Vaccari, Un commente a Gi. di Juliano di Ecl. Rom 1915.

1. Das ganze Interesse des Pelagius galt einem tugendhaften Leben. Daher liebte er es, daran zu erinnern, daß man das Vermögen zum Guten besitze. Als Vergebung erfährt man die Gnade in der Taufe, welche die Voraussetzung ist für den Anteil an dem zukünftigen Reich Gottes. Das erste Gnadengeschenk Gottes an den Menschen ist die possibilitas utriusque partis, der freie Wille, durch den dieser es in seiner Hand hat, sich für das Gute zu entscheiden (posse sine peccato esse et mandata Dei posse custodire). Auch der Sündenfall Adams, eine nur geringe Übertretung, hat daran nichts geändert. Adam war nur der erste, der sündigte. Aber ähnlich wie er sündigen auch wir durch freien Willensentschluß. Nur in der consuetudo peccandi ist eine gewisse necessitas vorhanden (zu Röm. 7, 20). Jener Schwäche aber begegnet die Gnade mit Belehrung durch Gesetz und Evangelium, da unsere Erkenntnis durch die Sünde verdunkelt war. Insofern wird das zuvor in einem nackten Zustand befindliche Gute durch den Beistand Christi vollkräftig. So erklärt auch der Verfasser der vielleicht dem Fastidius zuzuschreibenden Schriften, daß die Sünde nur Sünde ist, wenn Sache der freien Entscheidung, nicht der Natur.[2]) Nicht eine schwere Ver-

[1]) Briefe, Abhandlungen und Predigten aus den zwei letzten Jahrhunderten des kirchlichen Altertums, Christiania 1890. Vgl. dazu Dom Morin, Rev. Bénéd. 15.

[2]) Caspari S. 6 si non potest homo sine peccato esse, iam non erit peccatum .. quoniam impossibilitas naturae adscribitur, peccatum vero non naturae sed voluntati reputatur.

schuldung Adams, sondern nur seine Übertretung des Verbots hat seinen Tod herbeigeführt.[1])

2. Der Systematiker des Pelagianismus ist Julian von Eklanum. Für ihn ist ebenfalls der Grundgedanke, daß die Sünde Sache des Willens und nicht der Natur ist. Der Wille aber setzt die Wahlfreiheit voraus, die possibilitas admittendi peccati et se abstinendi a peccato; immer handelt es sich um einen motus animi nullo cogente (Ad Flor. 5, 40). Der sittliche Charakter des Menschen wird durch diese „schwebende Willensfreiheit" (Klasen S. 230) geradezu bedingt (liberum arbitrium et post peccatum tam plenum quam fuit ante peccata). Sie kann daher auch durch die Sünde keinerlei Beschränkung erfahren. imitatione trahitur, voluntate committitur, ratione arguitur, lege ostenditur, aequitate punitur (Aug., Op. imperf., 2, 74). Voluntaria können niemals naturalia werden. Die Erbsündenlehre erklärt Julian daher für manichäisch und schlimmer als dies: sie vernichte die Erlösungsfähigkeit der Natur und mache so die Gnade unmöglich (ebd. 3, 188 f.). Ebenso zerstöre sie die Gerechtigkeit Gottes und damit die Grundbedingung des Seins Gottes (ebd. 1, 38. 57; 3, 2). Nur durch den eigenen Willen wird man ein Knecht der Sünde. Adams Vergehen war ein geringes; es kann nicht den natürlichen Zustand des Menschen und seine Beschaffenheit — und zwar auf die Dauer — verändert haben. Übel und Tod sind daher auch nicht auf die Übertretung Adams zurückzuführen. — Aber auch mit der Heiligkeit der Ehe ist die Erbsünde unverträglich (ebd. 1, 61; 2, 24). Vielmehr ist auch die Geschlechtslust ein Werk Gottes. Als Gnade bezeichnet Julian die leibliche und geistige Ausstattung des Menschen, dann die Mehrung der Erkenntnis durch das Gesetz und durch Christus (ebd. 1, 94). Auf unzählige Weise erzeigt Gott seine Hilfe: praecipiendo, benedicendo, sanctificando, coërcendo, provocando, illuminando (ebd. 3, 106). Auch die Kindertaufe ist notwendig. Aber alles das sind nur adiutoria gratiae; Tugend und Sünde bleibt stets Sache des unverlierbaren freien Willens.

Julian begründet seine Lehre auch aus der Schrift. Höchste Instanz aber in religiösen und sittlichen Fragen ist ihm die „königliche Vernunft": quod ratio arguit non potest auctoritas vindicare

---

[1]) Ebd. S. 6 f. non quod (Adam) aliquod grande crimen admiserit, qui tantum de arboris fructu gustaverat, sed quia mandati praevaricator exstiterat.

(ebd. 2, 16). So religiös bestimmt das ganze Denken Augustins ist, so im tiefsten Grunde irreligiös das Julians (Harnack, DG[4] III, 190), der „entschlossenste Aufklärer der alten Kirche" stand gegenüber ihrem „größten religiösen Charakter".

## II. Die abendländische voraugustinische und Augustins Lehre von der Gnade.

Von Anbeginn eignete der Kirche das Bewußtsein einer sittlichen Neuschöpfung durch die Gnade.[1]) Nicht ein Gesetz habe Christus gebracht, sagt Irenäus, sondern durch den Glauben Gott und den Nächsten lieben gelehrt (Epid. 95). Tertullian hat von einer Erbsünde geredet: malum animae ex vitio originis naturale quodammodo, und betont, daß die Gnade mächtiger sei als die Natur (De anima 21). Im Anschluß an Tertullian hat auch Cyprian es ausgesprochen, daß alle Getauften a sordibus contagionis antiquae . . purgantur (De habitu virg. 23).[2]) Die Taufe verleiht Kräfte des Guten,[3]) die das zuvor Unmögliche leicht machen. Hilarius freilich läßt den Einfluß der griechischen Theologie auch in seiner Gnadenlehre nicht verkennen und spricht den Anfang und das Wollen des Guten dem Menschen zu (zu Ps. 119, 112. Nun 20 S. 486 Zingerle); aber auch er redet von einem vitium originis.[4]) Bestimmter hat Ambrosius, obwohl auch er Tugend und Verschuldung im freien Willen begründet sein läßt (De Iac. 1, 1), den allgemeinen sündigen Zustand als entscheidende Tatsache betont. Ihm steht fest: omnes sub peccato nascimur, quorum ipse ortus in vitio est (De paen. 1, 13). Er erkennt das Böse als radikal, sein Ursprung ist im Hochmut; in der Freiheit wurzelnd, ist es doch zu einer in der Menschheit sich fortpflanzenden Macht geworden. Daher lehrt er auch: a Deo praeparatur voluntas hominum, In Luc. I, 10. Freilich Deus volentes curat, non adstringit invitos. Aber: ipsa noxiae conditionis haereditas adstrinxit hominem ad culpam, zu

[1]) Vgl. Harnack, Die Terminologie der Wiedergeburt und verwandter Erlebnisse in der ältesten Kirche. TU 42, 3 S. 97 ff.

[2]) Vgl. ep. 64, 5 infans . . secundum Adam carnaliter natus contagium mortis antiquae prima nativitate contraxit; . . illi remittuntur non propria sed aliena peccata.

[3]) Ad Donatum 4 Dei est . . omne quod possumus. Vgl. ep. 76, 4 remunerat Deus in nobis, quidquid ipse praestitit, et honorat, quod ipse perfecit.

[4]) Zu Ps. 119, 115 S. 490: ipsisque apostolis . . atque sanctis non abesse . . malitiam per condicionem communis nobis originis docuit dominus.

Ps. 39 c. 29 und Omnis aetas peccato obnoxia (De Abr. II, 81). — Namentlich hat der unter des Ambrosius Namen überlieferte Kommentar zu den paulinischen Briefen, Ambrosiaster genannt, die Lehre von der Sünde und Gnade deutlich ausgesprochen. So zu Röm. 5, 12: manifestum itaque in Adam omnes peccasse quasi in massa; ipse enim per peccatum corruptus quos genuit, omnes nati sub peccato (Förster, Ambrosius [1884] S. 146 ff.).

Victorinus Afer hat sich von neuplatonischen Voraussetzungen aus in die paulinische Gnadenlehre — wenigstens dem Ausdruck nach — einzuleben gewußt. Er betont nicht nur, daß wir allein durch den Glauben gerecht und selig werden, sondern bezeichnet auch als das Wesen der Gnade die Vergebung der Sünden durch das Blut Christi.[1]) Eine unmittelbare Beeinflussung Augustins durch ihn ist jedoch nicht nachzuweisen.

2. In seine Gnadenlehre ist Augustin erst allmählich hineingewachsen. Ursprünglich erschien ihm der Glaube als des Menschen eigenes Werk, obschon er doch alles Gute auf Gott allein zurückführte.[2]) Namentlich in seiner Schrift De libero abitrio hat er die volle Freiheit der Entscheidung als Grundbedingung alles sittlichen Tuns gekennzeichnet.[3]) Paulinische Aussprüche: Röm. 9, 16; 1. Kor. 4, 7; Phil. 2, 13, waren es, die ihn auch den Glauben als ein göttliches Gnadengeschenk erkennen ließen. In der Erfüllung des menschlichen Willens mit dem göttlichen besteht nunmehr für Augustin die Gemeinschaft mit Gott. Daher erblickt er die wahre Freiheit in der libertas bene agendi. Das liberum arbitrium ist das ad bene agendum et recte vivendum,[4]) es findet sich vollkommen dort, wo die beata neccessitas boni herrscht.[5]) Die sittliche Bestimmtheit des Menschen für das Gute ist daher bereits ein Werk der Gnade; denn nur das göttliche adiutorium ad bonum als prima gratia ermöglicht

---

[1]) Zu Eph. 1, 7 (bei Loofs S. 350) haec enim gratia est, ut in Christo per eius sanguinem habeamus redemptionem et remissionem peccatorum. — Dantis . ., non accipientis . ., quidquid gratiae datur (PL 8, 1264. 1212).

[2]) Omne bonum aut Deus aut ex Deo.

[3]) Vgl. W. Thimme a. a. O. S. 208 ff. — Alles ist miserentis Dei (De divers. quaest. 68, 5), . . sed Deus non miseretur . . nisi voluntas, praecesserit. Man folgt libera voluntate Gottes Berufung.

[4]) Vgl. De civ. D. 14, 11 fecit Deus . . hominem rectum et per hoc voluntatis bonae. Denn Enchir. 30 (iustitia) est vera libertas propter recti facti laetitiam.

[5]) De praed. s. c. 15 (von Christus) tanto magis in illo (libera voluntas) erat, quanto magis peccato servire non poterat.

gut zu handeln (De corr. et gr. 31). Aber dieser Ausrüstung des Menschen mit der cognitio veritatis und der rectitudo voluntatis fehlte noch die certa securitas nicht zu sündigen und nicht zu sterben; das posse non peccare und non mori sollte sich noch entwickeln zum non posse peccare und dadurch auch zum non posse mori; in der Geschöpflichkeit des Menschen lag die Möglichkeit eines Falls. Durch Hochmut und Selbstliebe ist es zum Abfall von dem immutabile bonum gekommen (De civ. D. 14, 13), die Übertretung war so schwer, weil es so leicht war, gehorsam zu sein (ebd. 14, 15. 12). Durch sie hat sich die Lösung des Menschen von Gott und der Verlust der prima gratia vollzogen; er ist dem doppelten Tod, dem der Seele durch Trennung von Gott und dem des Leibes durch Trennung von der Seele, verfallen (ebd. 13, 2. 6. 19). In der concupiscentia, die in ihm Wohnung gemacht, spricht sich dies aus.

Dies Verderben ist aber zugleich auf das ganze Menschengeschlecht gekommen, denn in Adam haben wir alle gesündigt (Röm. 5, 12 in quo omnes peccaverunt), da wir alle in ihm waren, der das ganze Menschengeschlecht repräsentierte.[1]) Somit ist nunmehr das ganze Menschengeschlecht sündig geworden, der Schuld verhaftet und erfüllt von der widergöttlichen Konkupiszenz, deren Wesen die Selbstliebe. Das peccatum originale ist zugleich Strafe und Schuld, denn non inviti tales sumus. Beherrscht von der prava concupiscentia, deren eigentlichstes Charakteristikum die Fleischeslust ist, sind wir einer misera necessitas peccandi verfallen. Die Menschheit ist eine massa perditionis geworden (Enchir. 26 f.). Wer dies leugnet, verkennt die Bedeutung der iura naturalia propagationis. Durch den Willen des Menschen entstanden, bleibt die Sünde nunmehr sowohl als Zustand wie als Schuld. Nicht kann der Mensch noch frei wählen zwischen gut und böse, sondern er hat die wahre Freiheit, nämlich die Entscheidung für das Gute eingebüßt.

3. Rettung kann dem Menschen nur werden durch die gratia per Christum.[2]) Sie wird durchaus umsonst (gratia nisi gratis non

---

[1]) De civ. D. 13, 14 omnes enim fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus. De nupt. et conc. 2, 15. Op. imperf. 6, 32.

[2]) De grat. et pecc. orig. 2, 34 universa massa perditionis facta est possessio perditoris; nemo itaque, nemo prorsus inde liberatus est aut liberatur aut liberabitur nisi gratia redemptoris. Enchir. c. 46 reatu obligant filios nisi gratuita gratia . . subveniat. — De natura et gratia 62 non de illa gratia quaestio est, qua est homo conditus, sed de ista, qua fit salvus per I. Christum. De spir. et litt. 6.

est gratia De sp. 45, ep. 194, 7) und ist eine den Willen umschaffende Macht: facit ex nolentibus volentes. Sie wirkt in uns das Wohlgefallen an dem Guten und die Liebe zum Guten. Als gratia operans oder praeveniens schafft sie das Wollen des Guten und als gratia cooperans oder subsequens wirkt sie mit dem Willen zusammen und verleiht das Vollbringen des Guten: voluntatem . . . praeparat adiuvandam et adiuvat praeparatam . . . nolentem praevenit ut velit, volentem subsequitur, ne frustra velit (Enchir. 32).[1]) Diese Gerechtmachung geschieht durch die inspiratio bonae voluntatis oder dilectionis (De corr. et grat. 3), sie ist eine Erneuerung, durch die der Mensch ex impio iustus fit (De gratia et l. arb. 13); auf der Gnade Gottes beruht daher alle Gerechtigkeit — sie tilgt die Schuld in der Taufe, wirkt den Glauben, die Liebe und die Vollendung (De spir. et litt. 45—52) —, aber die Liebe ist das eigentlich rechtfertigende Prinzip.[2]) Augustin betont, daß die Gnade die menschliche Freiheit nicht ausschließe; aber das bedeutet doch nur, daß die Gnade in der Form des menschlichen Willens wirkt (gegen Mausbach II, 35 ff.). Tatsächlich ist diese Gnadenwirkung eine Machtwirkung, die den Willen überwindet und ihn mit einer jeden Widerstand übermögenden Kraft ausstattet. In ihr wirkt sich aus die Prädestination. Diese ergibt sich mit Notwendigkeit daraus, daß die Gnadenwirkung eine Machtwirkung ist: Deo volenti salvum facere nullum hominum resistit arbitrium (De corr. 43). Der Substanzbegriff in Gott ist noch nicht überwunden, die Gottesgemeinschaft noch nicht als persönliche in vollem Sinn erfaßt. Da konnte bei ethischem Verständnis Gottes der Gedanke der Prädestination nicht ausbleiben. Vor Grundlegung der Welt hat Gott Bestimmte erwählt zur Heiligkeit und Gotteskindschaft.[3]) Nur ihnen gilt das gesamte Heilswerk Christi; sie kennt Gott als sein, schon bevor sie geboren sind (De corr. 9), und sie bewahrt das donum perseverantiae in der Gnade, während Gott die übrigen dem Verderben überläßt. Dadurch wird die Erwählung

[1]) Doch ist stets alles ein Werk der Gnade, vgl. Loofs S. 386.

[2]) Op. imperf. 2, 165 iustificat Deus impium, non solum dimittendo quae mala fecit, sed etiam donando caritatem. Sermo 169, 10 qui crediderit in eum . ., implebit ipsam legem non sua iustitia, sed data ex Deo . ., caritas enim est legis plenitudo.

[3]) De dono persev. 47 haec est electio, qua eos quos voluit elegit in Christo ante constitutionem mundi, ut essent sancti . . in caritate, praedestinans eos in adoptionem filiorum.

der Person Christi übergeordnet, dieser zum Durchgangspunkt für die Allmachtswirkung göttlicher Gnade; — hier die Schranke augustinischer Heilserkenntnis. Ihn verlangt nicht nach Befreiung von der Vergänglichkeit, sondern von der Sünde; aber ihn bewegt auch nicht die Frage nach dem gnädigen Gott, sondern nach der Gnade der Bekehrung, die die Kräftigkeit zum Guten in sich schließt (vgl. Thomas.-Bonw. I, 581).

### III. Die Überwindung des Pelagianismus und Auseinandersetzung mit dem Semipelagianismus.

1. Einen Widerspruch erhob schon Pelagius gegen das Gebet Augustins: Da quod iubes et iube quod vis (Aug., De dono pers. 53). Zum tatsächlichen Konflikt kam es jedoch erst, als Pelagius und Cälestius nach der Eroberung Roms durch die Goten sich nach Karthago begaben. Pelagius ging bald nach Palästina. Aber das Auftreten des Cälestius führte auf der karthagischen Synode von 412 zur Verwerfung von sieben seiner Sätze (Aug., De grat., Chr. et de pecc. or. II, 2 ff.): 1. Daß Adam von Natur sterblich sei, 2. daß Adams Fall nur ihm selbst geschadet habe, 3. daß die neugeborenen Kinder sich im Stand Adams vor dem Fall befinden, 4. daß weder durch Adams Tod alle sterben, noch durch Christi Auferstehen alle auferstehen, 5. daß auch die ungetauften Kinder das ewige Leben haben, 6. daß das Gesetz ebenso selig mache wie das Evangelium, 7. daß es auch vor Christi Kommen Menschen ohne Sünde gegeben habe. Doch vermieden die ersten Schriften Augustins (so De spiritu et littera 412), die Gegner selbst anzugreifen. Pelagius hatte inzwischen Beziehungen gefunden zu dem bei Bethlehem und Jerusalem wohnenden Kreis römischer Asketen. Augustin warnte vor ihm, der seine Lehre als die orthodoxe zu empfehlen suchte, und Hieronymus nahm nunmehr Stellung gegen ihn. 415 erschien ein begeisterter Schüler Augustins in Palästina und verklagte bei Johannes von Jerusalem den Pelagius. Aber weder dieser noch eine Synode zu Diospolis (Joppe) konnten sich von seiner Heterodoxie überzeugen. Für Pelagius trat auch Theodor von Mopsueste in die Schranken: *Πρὸς τοὺς λέγοντας, φύσει καὶ οὐ γνώμῃ πταίειν τοὺς ἀνθρώπους:* so verstand man hier Augustins Lehre. Jetzt aber verurteilten zwei afrikanische Synoden, zu Karthago und zu Mileu 416, den Pelagianismus aufs neue. Sie wandten sich zugleich klagend an Innozenz I von Rom. Dieser, erfreut über die Appellation, zeigte sich sehr entgegenkommend. Dagegen erklärte sich sein Nachfolger Zosimus durch

ein Bekenntnis des Pelagius zur orthodoxen Trinitätslehre für befriedigt. Die Afrikaner aber blieben bei den Beschlüssen ihrer Synoden. Auch eröffnete Augustin aufs neue die Polemik gegen Pelagius, und durch ihn bestimmt erließ auch der Kaiser 418 ein sacrum rescriptum, das die Pelagianer aus Rom verbannte. Ein gleichzeitiges karthagisches Generalkonzil (418) verdammte aufs neue den Pelagius in neun Kanones, in denen es (can. 4) erklärte, daß die Gnade nicht nur gegeben werde ad remissionem peccatorum, sondern auch ad adiutorium, ut non committantur (PL 45 S. 1728 ff.; Bruckner, Quellen S. 39 f.). Daher verurteilte ihn nun auch Zosimus in seiner epistola tractoria (Fragmente bei Bruckner S. 40 f.), und ein kaiserlicher Erlaß forderte 419 von allen Bischöfen die Verwerfung des Pelagius.

Fortan wird J u l i a n der Vorkämpfer des Pelagianismus. Gegen seine Schriften ll. IV ad Turbantium und ll. VIII ad Florum wenden sich Augustins weitere antipelagianische Schriften. So u. a. De nuptiis et concupiscentia B. 2, seine ll. IV contra Iulianum und sein Opus imperfectum.

2. Mit der Verurteilung des Pelagianismus war dieser noch nicht überwunden. Vorab erregte Bedenken Augustins Lehre von der völligen Unfreiheit und der Prädestination. Mönche von Hadrumetum zogen daraus die Konsequenz, daß es auf die guten Werke nicht ankomme; andere daselbst scheinen ein Zusammenwirken des menschlichen Willens mit der Gnade angenommen zu haben; Augustin hatte um 427 durch seine Schriften De gratia et libero abitrio und de correptione et gratia einzugreifen, welche die Gnade gerade in der Erfüllung der Gebote wirksam zeigen. — Wie wenig aber Augustins Lehre von der Alleinwirksamkeit der Gnade durchgedrungen war, zeigt die Opposition, die sich dagegen in Massilia erhob. Man räumte zwar die Notwendigkeit der Gnade ein, aber betonte ihre Universalität und ließ die Erwählung gegründet sein auf das Vorherwissen Gottes um den Glauben und die Bewährung der einzelnen (eos praedestinasse in regnum suum, quos gratis vocatos dignos futuros electione et de hac vita bona fine excessuros esse praeviderit; Aug., ep. 225, 3). Augustin hat, davon unterrichtet, in De praedestinatione sanctorum und De dono perseverantiae seine prädestinatianische Gnadenlehre noch bestimmter dargelegt und verteidigt. — Bestritten wurde Augustins Lehre von Johannes C a s s i a n u s, dem Begründer des Mönchtums in Massilia, in der 13. seiner Collationes patrum. Im Anschluß an Augustin lehrt er,

daß der Mensch durchaus der Kraft der Gnade bedürfe, um gut zu handeln (Deus nobis initia sanctae voluntatis inspirat); aber zugleich: manet in homine semper liberum arbitrium, quod gratiam Dei possit vel negligere vel amare (Coll. 13, 12 f.); die vom Schöpfer dem Menschen eingepflanzten semina virtutum brauchen nur geweckt zu werden, da der menschliche Wille nur geschwächt ist. Daher gratia Dei nostro arbitrio in bonam partem cooperatur. Zugleich führte Vincentius, Mönch im Kloster Lerinum, in seinem Kommonitorium die Tradition indirekt gegen Augustin ins Feld; das Merkmal des katholischen quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est gelte nicht von der Lehre einer absoluten Prädestination.

Gegen die Massilienser haben Augustins Freunde, die Laien Prosper und Hilarius den Augustinismus wacker verteidigt (Prosper im Carmen de ingratis, in De gratia et lib. arbitrio contra Collatorem u. a.). Das gleiche tat der Verfasser der Schrift De vocatione gentium. Ebenso wie Prosper und das pseudoaugustinische Hypomnestikon sucht auch sie die Härten des Prädestinatianismus zu mildern. Ihr steht gleichzeitig die Universalität und die Alleinwirksamkeit der Gnade fest. Von der allgemeinen Gnade unterscheidet sie aber die gratia specialis (2, 25 f.) die nur einer Auswahl zuteil wird, den geistlichen Willen schafft und ihn zum Mitwirken bewegt.

Im Gegensatz zu dem Bestreben dieser Freunde Augustins erscheint die Prädestinationslehre auf die Spitze getrieben in dem Liber praedestinatus, sicher nur eine feindliche Karikatur jener Lehre. Ähnliche Gedanken sind freilich von einer Synode zu Arles 473 einem Presbyter Lucidus zum Vorwurf gemacht worden, und er mußte sie widerrufen. Im Auftrag jener Synode verfaßte der Bischof Faustus von Rheji seine beiden Bücher De gratia Dei (ed. Engelbrecht; dazu Seeberg, RE 5, 782). Den Pelagianismus verwirft auch Faustus (1, 1). Unsterblichkeit und Unschuld sind durch den Fall Adams verloren. Aber das liberum arbitrium ist nicht extinctum, sondern nur infirmatum und attenuatum (1, 8 f. 2, 6 f.). Das meritum fidei, mit dem der Mensch der Gnade entgegenkommt, bezeichnet eine cooperatio humanae voluntatis (1, 16). Sie ist möglich durch die dem Menschen von der gratia universalis mitgeteilte natürliche Anlage. Die Gnade besteht wesentlich in der Offenbarung des göttlichen Willens im Gesetz und Evangelium.

3. Augustins Gnadenlehre ließ sich doch nicht mehr unterdrücken. Doch erst nach einem halben Jahrhundert erfolgte ein energischer

Widerspruch gegen Faustus. Skythische Mönche waren es, die zugleich mit der Vertretung der theopaschitischen Formel, einer aus der Trinität sei gekreuzigt, die Frage nach dem Recht der augustinischen Gnadenlehre stellten und in Rom eine Entscheidung über den Semipelagianismus des Faustus forderten. Durch sie veranlaßt, trat Fulgentius von Ruspe um 523 für Augustin in die Schranken. In Südfrankreich war es, wohl infolge der fleißig geübten Lektüre der Schriften Augustins, ein Schüler von Lerinum, Cäsarius von Arles, der einem gemäßigten Augustinismus zum Sieg verhalf. Zwar die Synode zu Valence 529 scheint sich semipelagianisch ausgesprochen zu haben. Aber die Synode zu Orange aus demselben Jahr unter der Leitung des Cäsarius verwarf zwar auch ausdrücklich eine Prädestination zum Bösen und bekannte sich auch nicht zur gratia irresistibilis (der Cäsarius selbst gehuldigt zu haben scheint), aber sie erklärte, durch Adams Fall sei das liberum arbitrium so inclinatum et attenuatum, ut nullus postea aut diligere Deum sicut oportuit, aut credere in Deum aut operari propter Deum quod bonum est possit, nisi eum gratia misericordiae divinae praevenerit; und zwar geschieht dies, indem uns Gott selbst nullis praecedentibus bonis meritis et fidem et amorem sui einhaucht. Bischof Bonifatius II. von Rom bestätigte diese Entscheidung. — Tatsächlich ist freilich der Semipelagianismus herrschend geblieben.

## § 24. Die Lehre von der Kirche.

### I. Die Kirche als Heilsanstalt.

H. Schmidt, Des August. Lehre von der Kirche, JdTh 1861. H. Reuter, August. Studien, Gotha 1887. Th. Specht, D. Lehre von der Kirche nach d. hl. Aug., Padrb. 1892. Bonwetsch, RE 4, 788. T. Hahn, Tyconiusstudien, Lpz. 1900. Fr. Hünermann, D. Bußlehre d. hl. Aug., Pdb. 1914.

1. Wie im Gegensatz zum Pelagianismus seine Gnadenlehre, so hat Augustin in der Auseinandersetzung mit dem Donatismus seine Lehre von der Kirche als Heilsanstalt entwickelt. Der Donatismus hat ähnlich wie früher der Montanismus, Hippolyt und Novatian die persönliche Qualität in ihrer Bedeutung für die Heiligkeit der Kirche geltend gemacht. Allerdings sind seine Forderungen ermäßigt. Er lehrt nur, wie einst auch Cyprian und in Berufung auf diesen, daß ein kirchlicher Amtsträger, speziell ein Bischof, seines Amtes verlustig gegangen, auch ohne ausdrückliche Entsetzung, wenn er in eine Sünde gefallen, die seinem Christsein ein Ende gemacht, also namentlich, wenn er irgendwie verleugnet hat und somit des

Götzendienstes schuldig geworden ist. Aber Harnack hat richtig bemerkt (DG[4] III, 41), daß in diesen Fragen stets der Teil den Wert des Ganzen hat. Wie sehr der Donatismus beherrscht ist von dem Gedanken, daß die Heiligkeit der Kirche begründet ist durch die Heiligkeit der Glieder, zeigt sich darin, daß er nicht nur die Traditoren als Verleugner und zum Götzendienst Abgefallene beurteilt, sondern auch allen, die mit ihnen in kirchlicher Gemeinschaft stehen, den christlichen Charakter abspricht.

Der Anlaß zur donatistischen Spaltung war freilich ein mehr zufälliger und persönlicher: das rücksichtslose Verhalten Cäcilians gegen die strengere Partei in Karthago und die auch die numidischen Bischöfe durch Nichtachtung ihres Interventors provozierende Weise seiner Wahl und Weihe zum karthagischen Bischof. Aber dabei traten doch nur die bis dahin latenten prinzipiellen Gegensätze zutage. Das Eingreifen des Staates und dessen Parteinahme für Cäcilian hatte dann die große Ausdehnung des Schismas zur Folge, und namentlich die heftige Verfolgung durch Macarius um 348 rief einen fanatischen Gegensatz der Donatisten gegen die Staatskirche hervor, der sie nunmehr grundsätzlich alle von der katholischen Kirche zu ihnen Übertretenden wiedertaufen ließ. Nur ihre eigene Gemeinschaft wollten nunmehr die Donatisten als Kirche anerkennen. Sie ist allein die heilige und apostolische. Ihre Katholizität beruhe darauf, daß sie die Gesamtheit der die göttliche Gnade vermittelnden Sakramente verwalte. Dagegen hat Optatus von Mileu, De schismate Donatistarum, ed. Ziwsa, die Heiligkeit der Kirche darin garantiert gesehen, daß sie die Inhaberin und Spenderin der Gnadenmittel sei V, 4, 1: sacramenta per se esse sancta, non per homines. Der Donatist Tyconius nahm einen vermittelnden Standpunkt ein. Wie die Katholischen so unterscheidet auch Tyconius zwischen Häretikern und Schismatikern. Er spricht nur den Katholischen in Afrika den kirchlichen Charakter ab; die Sünde der Menschen hebe die Verheißungen Gottes nicht auf, daß sich seine Kirche über den ganzen Erdkreis ausbreiten werde. Daher will er auch die Katholischen nicht wiedergetauft sehen. Sein Kirchenbegriff unterscheidet ein corpus domini bipartitum.[1]) Nicht alle Christen gehören nämlich

[1]) Die Kirche und ihr Geschick sieht er in der Apokalypse geschildert. Im Kommentar des Beatus ist der des Tyconius erhalten, vgl. Bousset in s. Komm. z. Apok. und Hahn. — Sein Liber de VII regulis ad investigandam intelligentiam scripturarum ed. Burkitt, Cambr. 1894. Auch in zwei verlorenen Schriften hat Tyconius über die Kirche gehandelt.

zum wirklichen Leib Christi. Dieser ist die Gesamtheit heiliger Menschen; in der äußern Kirche gibt es daher einen guten und einen bösen Teil. Zu den letzteren rechnet er ebenso einen verweltlichten Klerus wie die Separatisten. In der Weltkirche ist die wahre Kirche vorhanden und alle Gnadenmittel behalten ihre Gültigkeit bei den bösen Priestern in der Kirche wie bei den Schismatikern.

2. Diese Gedanken des Tyconius hat Augustin herübergenommen. Er redet von einem corpus domini verum und permixtum (oder verum und simulatum) und beruft sich dafür auf das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen: der Acker sei die Kirche. Ihr Dasein werde nicht vernichtet durch das Böse in ihr, sonst gebe es überhaupt keine Kirche. Aber zwischen scheinbaren und wirklichen Gliedern der Kirche sei zu unterscheiden (De unit. eccl. 74; De bapt. 7, 99). Ein wahres Glied der Kirche wird man, wo zur rectitudo fidei die rectitudo caritatis kommt. In beidem zu beharren wird den durch Gottes ewigen Rat dazu Erwählten verliehen. Ist gegenwärtig die wahre und scheinbare Kirche noch nicht äußerlich zu unterscheiden, so wird dereinst die ecclesia sine macula et ruga offenbar werden, die Kirche in ihrer Vollkommenheit, wo die dazu Vorherbestimmten als die wahren Glieder der Kirche und selbst zur Vollendung gelangt werden offenbar werden.

Somit tritt bei Augustin ein dreifacher Kirchenbegriff entgegen. Einmal ist die Kirche die katholische mit ihrem von den Aposteln überkommenen Bekenntnis und entsprechenden Verfassungsformen. Es ist die mit dem Wahrheitsbesitz ausgestattete und durch ihre Sakramente heilig und gerecht machende Kirche. Daher ist auch nur in ihr Gerechtigkeit und Seligkeit zu erlangen. Der Häretiker und Schismatiker ermangelt der wahren Gerechtigkeit, mag er noch so fromm scheinen.[1] Doch macht ein ungerechter Ausschluß aus der Kirche des Heils noch nicht verlustig. — Von dieser äußerlich sichtbaren ist die wesentliche Kirche zu unterscheiden. Denn das wodurch die Kirche zur Kirche wird, ist der Geist, der die Gerechtigkeit, d. h. die Liebe in den Herzen wirkt. Die Kirche ist daher die Gemein-

[1]) De bapt. 4, 25. C. ep. Parmen. 2, 20. Daß die Zugehörigkeit zur wahren Kirche von der Gemeinschaft an den Sakramenten durchaus abhängig ist, scheint Augustin nicht gesagt zu haben (Reuter, ZKG 4 [1880] 220 f.); er hat die letztere nicht im Sinn Cyprians gefordert (ebd. 260).

schaft derer, welche die Liebe in ihren Herzen tragen, die invisibilis caritatis compages (De bapt. 3, 26). Der wahre Leib Christi ist die Gemeinde der Guten (De bapt. 5, 20; 6, 5. 23). In ihnen ist das Reich Gottes schon gegenwärtig, weil sie durch die heiligmachende Kraft der Gnade die Gemeinschaft mit Gott bereits tatsächlich besitzen. Sie bilden eine vom Geist Gottes beseelte Körperschaft, untereinander verbunden durch sein verborgenes Band der Liebe. Das schließt den Schismatiker vom Heil aus, daß ihm das Wesen des Christentums abgeht, die caritas.[1]) Eben deshalb sind auch die scheinbar glänzenden Werke des Schismatikers nichts wert, weil ihm die Liebe fehlt, wie er durch sein Getrenntsein von der Kirche beweist. In der Kirche aber waltet die Liebe, die der Sünden Menge bedeckt.[2]) — Aber freilich kennt Augustin noch einen engeren Kirchenbegriff. Die Kirche im eigentlichsten Sinn ist die Gemeinschaft der Prädestinierten (De corr. 21. 23). Wahrhaft gut ist doch nur der, welcher nicht bloß im Augenblick den Geist des Guten in sich trägt, sondern sich durch das donum perseverantiae als wirklich von ihm erfüllt beweist. Insofern gehört der Kirche auch der im Moment noch draußen Stehende an, während selbst der jetzt Gute, der es aber nicht bleiben wird, nicht ihr wirkliches Glied ist (ebd. 16; vgl. Reuter, Aug. Stud. 2, 10; De bapt. 4, 4; De praed. sanct. 17; Ep. 102, 15). — Dieser dreifache Kirchenbegriff ist doch innerlich miteinander verbunden. Das Wirken des Geistes ist an diese äußerliche Kirche und ihre Medien gebunden, weil es doch immer irgendwie eine Beteiligung an göttlicher Substanz ist, die in dinglicher Weise mitgeteilt und als Kraft des Guten eingeflößt wird. Und weil diese Geisteswirkung eine Machtwirkung ist, so ist, soll nicht semipelagianisch gelehrt werden, mit ihr der Begriff der Kirche als der Gemeinde der Prädestinierten gegeben. Somit setzt die Kirche als die Gemeinde der Prädestinierten eine Gnadenwirkung voraus, die Machtwirkung ist, und die umwandelnde Macht wieder einen Kirchenbegriff, der durch Sakramente die Überleitung göttlicher Natur

---

[1]) C. Crescon. 2, 16 quid in ecclesia quae sanctum corpus Christi est proprie possit accipi quod praeter illam non potest accipi? Antwort: Die Gabe des Geistes, die sancta caritas. De bapt. 3, 21 caritas proprium donum est catholicae unitatis et pacis.

[2]) Vgl. Seeberg II, 399. „Daß die siegende Weltkirche nur einen Wert hat als die Gemeinde der Heiligen und daß die Gemeinde der Heiligen nur eine Realität ist innerhalb der weltumspannenden Kirche — das hat Aug. durch seine Kombination zum Ausdruck gebracht."

vermittelt sein läßt. Aber Augustin selbst hat diese Verbindung der verschiedenen Begriffe nicht vollzogen.

3. Den Sakramentsbegriff hat Augustin zuerst bestimmter geltend gemacht. Die Sakramente vermitteln die Zugehörigkeit zum Reich Gottes. In ihnen wirkt der Geist, der Glauben und Liebe schafft. Ihrem Wesen nach sind sie signacula rerum divinarum visibilia, in denen die res ipsae invisibiles geehrt werden (De catech. rudibus 50). Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, so daß dieses gleichsam ein visibile verbum ist (In Ioann. 80, 3). Von der Würdigkeit des einzelnen Spenders ist die Wirklichkeit des Sakraments unabhängig. Andererseits unterscheidet Augustin zwischen Sakrament und der virtus sacramenti (26, 11). Beides gewann im Gegensatz zum Donatismus praktische Bedeutung. Die Donatisten verwarfen die Taufe unwürdiger Priester. Dagegen hatte auf der Synode zu Arles 314 Cäcilian von Karthago die römische Praxis akzeptiert, rite getaufte Schismatiker und Häretiker nicht wiederzutaufen, sondern nur durch Handauflegung in die Kirche aufzunehmen. Andererseits sollte doch eine wirkliche Segenswirkung nur in der katholischen Kirche erfolgen. So erklärt Augustin baptisma per se sanctum est (De bapt. 4, 18) und zugleich sacramentum in schismate acceptum non prodest (De bapt. 1, 3 6, 78). Auch außerhalb der katholischen Kirche ist die Taufe eine wirkliche und verleiht einen unverlierbaren character dominicus, aber sie macht nicht gerecht und selig (De bapt. 6, 12). Vergebung der Sünden, Wiedergeburt, Gerechtmachung erfolgt dadurch nicht, die Liebe wird dadurch nicht ins Herz ausgegossen.

Diese Unterscheidung des Sakraments von seiner Wirkung gilt auch von den anderen Sakramenten, zu denen er auch die Priesterweihe und die Ehe (diese nach Eph. 5, 32) rechnet. Im Abendmahl sieht er Leib und Blut Christi symbolisch gegenwärtig. Er sagt, das Abendmahl genießen heiße in Christus bleiben (De civ. D. 21, 25). Ja er bemerkt, manducare carnem Christi sei recordari in memoria quod pro nobis caro eius crucifixa est (De doctr. 3, 24), und crede et manducasti (In Ioann. 25, 12). Seinem Leib nach ist Christus localiter umschlossen (Ep. 187, 41).

4. Autorität in der Kirche soll die Schrift sein. Sie hat Augustin in De doctrina christiana („Von der christlichen Wissenschaft") als den Weg bezeichnet, zu Gott und zu Christus zu gelangen. Die dunkeln Stellen sollen nach den hellen ausgelegt werden (De doctr. christ. 2, 9). Aber dabei gilt doch (C. epist. Manich. 6):

ego et evangelio non crederem nisi me commoveret ecclesiae catholicae auctoritas, und (De bapt. 4, 31): quod universa tenet ecclesia, nec consiliis institutum, sed semper retentum est, non nisi autoritate apostolica traditum rectissime creditur. Er trifft also hier ganz zusammen mit Vincentius von Lerinum in dessen Kommonitorium (o. S. 128), dem doch auch die Autorität der Schrift selbstverständlich ist.

## II. Die Kirche als das Reich Gottes in der Welt.

Augustin erklärt: et nunc ecclesia regnum Christi est regnumque caelorum (De civ. D. 20 c. 9). Dieser Gedanke ist allerdings kein schlechthin neuer. Schon Cajus zu Rom sieht die Bindung des Starken durch Christum geschehen, daher also tatsächlich durch das Erlösungswerk Christi das Reich Gottes auf Erden schon aufgerichtet ist. Diesen Gedanken hat auch Tyconius sehr entschieden vertreten. Nur daß am Ende die vorhandenen Gegensätze viel bestimmter hervortreten werden; dann wird die Kirche sich in ihrer reinen Gestalt offenbaren, aber auch die schrecklichste Verfolgung hereinbrechen. Aber selbst dies sieht er in der Kirche Afrikas bereits geschehen, obwohl nur ein Vorspiel des Zukünftigen. Zwei Reiche, das Christi und das des Teufels, liegen miteinander im Kampf. Das Reich des Teufels besteht dort, wo Weltliebe und Geiz die Herrschaft im Menschen behaupten; das Walten des Teufels in der Menschheit seit Weltbeginn ist die civitas diaboli. Dagegen wo Gott durch Taufe und Buße, Sündenvergebung und Wiedergeburt die Herrschaft gewonnen hat, wo die Liebe regiert, ist die civitas Dei (Hahn S. 23 ff.).

Augustin hat den Gedanken der Civitas Dei von Tyconius überkommen und ihn in seiner Schrift De civitate Dei, von der Stadt, der Bürgerschaft, Gottes, in 22 Büchern durchgeführt.[1]) Schon in der Geisterwelt stehen sich danach zwei Reiche gegenüber. Als Ersatz für die durch eigene Schuld gefallenen Geister ist das Menschengeschlecht geschaffen. Aber auch hier trat ein Abfall ein, und Kain hat hier die erste Stadt, das erste irdische Gemeinwesen gegründet (15, 1. 2). Daher besteht nun der Gegensatz des Weltstaates und

[1]) Vgl. bes. Reuter a. a. O. Br. Seidel, Die Lehre v. Staat d. hl. Aug. 1909. H. Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte, Lpz. 1911. E. Troeltsch zu § 22. Mit Recht sprechen diese aus, daß Aug. in De civ. keine Staatslehre geben will, sondern daß es sich um die christliche Heilswahrheit und ihr Gegenteil handelt.

des durch göttliche Huld begründeten Gottesstaates. Die Glieder des Weltstaates sind die Genossenschaft der Gottlosen, die dem Menschen gemäß, d. h. nach dem Fleisch leben (15, 1), sei's in Hingabe an ihre Begierden oder in Selbstüberhebung. Selbstliebe ist das Prinzip dieses Staates. Sein Ziel ist ein durchaus zeitliches: irdischer Friede und Wohlsein. Weil ohne wahre Gottesfurcht ist er auch ohne wahre Gerechtigkeit, selbst die Tugenden, mit denen er das Laster bekämpft, mehr Fehler als Tugenden (19, 25), darum ist er auch ohne wahre Freiheit und Frieden. — Ganz anders der Gottesstaat. Sein Prinzip ist das der Gottesliebe: Gott selbst hier das wahre Gut. Die Bürger des Gottesstaates leben nach dem Geist, d. h. nach dem Willen Gottes, sein lebendiges Opfer und sein Tempel. Hier nur Gott Stärke und Ruhm, alle Weisheit nur Gottseligkeit, alle Herrschaft durch Dienen geübt (14, 28). Statt der Natur waltet hier die Gnade. — In der Geschichte des Gottes- und des Weltstaates vollzieht sich die Geschichte der Menschheit. Der Gottesstaat ist zunächst in Seths (15, 15), dann in Sems Geschlecht (16, 10). Mit David tritt er ins reifere Jünglingsalter: die irdische Verheißung des alttestamentlichen Gottesstaates kommt hier zur Erfüllung. In Israel wird nämlich ein Teil des irdischen Staates zum Vorbild des himmlischen. Alles freilich mehr Schatten und andeutend als wirklich darstellend; die Propheten, die Philosophen des Gottesstaates, aber nach göttlicher Autorität lehrend. Die fleischlich gesinnten Israeliten sind dabei doch tatsächlich Glieder des Weltstaates. Repräsentant des Weltstaates ist Assur mit seiner Hauptstadt Babylon. Ebenso aber befehdet in neutestamentlicher Zeit Rom die Kirche. Sie ist jetzt der Gottesstaat. Sie lebt in einem Stand der Pilgrimschaft (19, 17) unter Haß und Verfolgung, fügt sich den nicht widergöttlichen Sitten und Ordnungen der Völker und übt Geduld, Weisheit und Feindesliebe. Freilich der Friede, den sie genießt, ist mehr getröstetes Elend als Glückseligkeit (19, 27). Das Leben der Sterblichen ist im Grunde lauter Strafe, weil lauter Versuchung, und auch die Gerechtigkeit der Christen besteht mehr in der Vergebung der Sünden als in der Vollkommenheit der Tugenden (ebd.). Aber des Christen Endziel ist jenes Reich vollkommenen Friedens und gesicherter Glückseligkeit (22 c. 30).

Der irdische Staat hat für Augustin nicht sein Prinzip an der Sünde, aber eine gewisse Organisation hat die Gemeinschaft der Bösen doch im heidnischen Staat gefunden, jedenfalls vertritt er nur ein vergängliches Gut. Setzt er sich aber in Widerspruch zum Gottes-

staat, so wird er zum latrocinium. Jedoch kann er auch wahrer Gerechtigkeit teilhaftig werden: wenn er sich nämlich in den Dienst der Kirche begibt. In den Ordnungen des Staates ist echtes Recht nur, was mit der Kirche stimmt. Der Staat dient aber der Kirche, indem er mit seiner Macht den Götzendienst verhindert und die Häretiker und Schismatiker straft. Augustin hat das „Coge intrare" in bezug auf diese vertreten. Es ist eine Liebestat gegen sie, indem es ihnen wenigstens die Möglichkeit der Rettung darreicht. Es waren hier wie im Verständnis der Kirche als Heilsanstalt die Ansätze vorhanden, an die, wenn sie materialisiert wurden, sich jene Forderung der Beherrschung des gesamten Lebens durch die Kirche anschließen konnte, wie sie das Mittelalter charakterisiert.

## § 25. Die Depotenzierung der Gedanken Augustins durch Gregor den Großen.

G. J. Lau, Gregor I d. Große, Lpz. 1845. W. Walther RE 7, 78 ff. A. W. Hunzinger, Lutherstudien II 1 Das Furchtproblem, Lpz. 1906. H. Dudden, Greg. the Gr., Lond. 1905. H. v. Schubert, Gesch. d. Kirche im Früh. MA. (1917) I, 200 f.

Augustin hat die ganze weitere theologische Entwicklung des Abendlands beeinflußt. Aber nicht in ihrer reinen Gestalt sind seine Gedanken maßgebend geworden, sondern in einer Umbildung und Materialisierung von dem volkstümlichen Christentum aus. Vollzogen hat eine solche Umbildung bereits Gregor d. Gr. Er machte die Theologie zur Anweisung für die seelsorgerliche Leitung der Gemeinden und für die Erziehung der barbarischen Völker, die sich nun nacheinander dem Christentum zuwandten.[1]) Schon jetzt beginnt die für das Mittelalter charakteristische Ineinsarbeitung von Lehre und Kirchenordnung.

Gregor schließt sich der Absicht nach an Augustin an. Er trägt daher Augustins Lehre von der Erbsünde und der gratia praeveniens vor; doch so, daß er sagt: inserto infirmitatis vitio nascimur (Mor. 11, 70). Zugleich lehrt er aber ein Mitwirken des menschlichen Willens, welcher der Gnade Folge leistet: „bonum quod agimus et Dei est et nostrum; Dei per praevenientem gratiam,

---

[1]) Durch Gregor ist der „vulgäre Typus des mittelalterlichen Katholizismus geschaffen, und der Ton, auf den er die christlichen Gemüter stimmte, ist der Hauptton, der uns bis heute aus dem Katholizismus entgegenklingt" (Harnack III, 258 f.).

nostrum per obsequentem liberam voluntatem". „obsequente libero arbitrio bona eligimus" (Mor. 33, 40).[1]) Nur bedarf der Christ fortdauernd der göttlichen Gnadenhilfe zum Guten (Mor. 9, 81). Gott hat eine Anzahl zum Heil prädestiniert; dies sind aber die, von denen er wußte, daß sie im Glauben und in den guten Werken beharren würden (In Ezech. I, hom. 9, 8; Lau S. 413, die andern sind in ihrer nequitia vor der Grundlegung der Welt praecogniti). Darüber, ob er erwählt ist, kann auch der Beste nicht sicher sein (Mor. 34 c. 22; 20, 13 ecclesia fidelibus suis . . spem miscet et metum); sein Leben ist daher ein solches in stetem Bangen um das Heil (Mor. 4, 71).[2])

Das Werk Christi erblickt Gregor zunächst darin, daß er als mediator und redemptor dem Teufel die Seelen durch Überlistung abgewonnen, diesen um sein Recht auf den Menschen gebracht hat (Mor. 17, 47). Der Teufel ist der Fisch, der den Hamen, das Fleisch Christi, verschlingt, ohne seine Gottheit zu ahnen, die ihm verderblich wird (Mor. 33, 14; vgl. Lau S. 448. Graß [zu § 19] S. 39). Gregor redet gelegentlich davon, daß Christus die Sünde getragen und Gottes Zorn versöhnt habe (Lau S. 431), aber eigentlichst besteht ihm die Erlösung in seiner Lehre und in dem Beispiel, das er gegeben hat.[3]) Nur von der Strafe der Erbsünde und der Sünden vor der Taufe sind wir nämlich durch Christus befreit; für die späteren Sünden bedarf es der Buße gleichsam als Tränentaufe.[4]) Denn auch die

---

[1]) Mor. 16, 30 superna ergo pietas prius agit in nobis aliquid sine nobis, ut subsequente quoque nostro libero arbitrio bonum quod iam appetimus agat nobiscum; quod tamen per impensam gratiam in extremo iudicio ita remunerat in nobis, ac si solis processisset ex nobis.

[2]) Mor. 24, 24 quia praeveniente divina gratia in operatione bona nostrum liberum arbitrium sequitur, nosmet ipsos liberare dicimus, qui liberanti nos domino consentimus. In Ezech. l. I hom. 9 praeveniente . . gratia et bona voluntate subsequente hoc quod omnipotentis Dei donum est fit meritum nostrum.

[3]) Moral. 2, 43 venit inter homines mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus, ad praebendum exemplum vitae hominibus (vgl. auch Moral. 21, 11 ut humanam vitam admonendo excitaret, exempla praebendo accenderet, moriendo redimeret, resurgendo repararet. 1, 17 ut quod praecepto diceret exemplo suaderet).

[4]) In Evang. I hom. 10, 7 peccata nostra praeterita in baptismatis perceptione laxata sunt et tamen post baptisma multa commisimus . . ergo . . baptizemus lacrymis conscientiam.

vergebene Sünde wird noch gestraft, wenn sie nicht gebüßt ist.[1]) So tritt die Buße als sündentilgend neben den Tod Christi.

Als dauerndes Opfer wird dieser wirksam in dem von dem Priester dargebrachten Abendmahlsopfer, das als sühnendes für Lebende und Tote eintritt: Christus pro nobis iterum in hoc mysterio sacrae oblationis immolatur. Es ist eine priesterliche Wiederholung des Opfers Christi: in suo mysterio pro nobis iterum patitur. nam quoties ei hostiam suae passionis offerimus, toties nobis ad absolutionem nostram passionem illius reparamus (In evang. II, hom. 37, 7). Auch den Verstorbenen kommt es zugut. Da alle Sünden des Getauften der Büßung bedürfen, ergab sich mit Notwendigkeit die Lehre vom Purgatorium. — Schon Cyprian hatte (Ep. 55, 20) geredet von einem pro peccatis longo dolore cruciatum emundari et purgari diu igne. Augustin neigte der Annahme eines Fegfeuers zu (Enchir. 69). Cäsarius predigte darüber (sermo pseudaug. 104, vgl. Loofs S. 450: das Fegfeuer für die peccata minuta). Gregor lehrt es mit Bestimmtheit unter Berufung auf Mt. 12, 31 (Dial. IV, 39. 57) und lehrt eine Einwirkung der Seelmesse darauf (ebd. c. 55). — Auch an die Hilfe der Heiligen verweist Gregor (Mor. 16, 64).

So finden sich bei ihm in eigentümlicher Mischung die Gedanken Augustins mit einem systematischen Ergismus und mannigfaltigem Aberglauben, alles die mittelalterliche Frömmigkeit präformierend.

## § 26. Versuche einer Erörterung dogmatischer Fragen im karolingischen Zeitalter.

Vgl. PL 96—104. 112. 115. 119—125. W. Möller, Adoptianismus, RE I, 180. Weizsäcker, JdTh 1859 S. 527 ff. H. Reuter, Gesch. d. relig. Aufklärung im Mittelalter, 2 Bde., Brl. 1875. 1877. Hauck, KG Deutschl.² II 282 ff. 649 ff. Freystedt, ZwTh 1893. 1898, ZKG 1898. Christlieb, Leben u. Lehre des Joh. Scot. Erig., Gotha 1860. G. Buchwald, Der Logosbegriff d. Joh. Scot. Erig., Lpz. 1884. Deutsch, RE 18, 86 ff. J. Ernst, Die Lehre des h. Pasch. R. v. d. Eucharistie 1896. A. Naegle, Ratramn. u. d. h. Euchar. 1903. Walther Schulz, D. Einfluß Augustins in der Theologie u. Christologie des 8. u. 9. Jahrh., Halle 1913, u. D. Einfl. d. Gedanken Aug.s über das Verhältnis von ratio und fides in d. Theol. des 8. u. 9. Jahrh.s, ZKG 1913, III. F. Overbek, Vorgesch. u. Jugend der MAl. Scholastik., Bas. 1917. Schubert S. 377 ff.

[1]) Mor. 9, 54 (Deus) delicta nostra sive per nos sive semet ipsum resecat, etiam cum relaxat.

Adoptianismus



1. Gregor der Große bezeichnet in der kirchlichen Entwicklung des Abendlandes die Stelle, wo das im antiken Geistesleben Erarbeitete als Depositum der Folgezeit überliefert wird, die sich ihm als Autorität unterzuordnen und sein Verständnis sich anzueignen hat. In (Irland und) England hat man diese Aufgabe zunächst in Angriff genommen. Wie von hier aus die Kirche des fränkischen Ostreichs in ihrer Organisation begründet wurde, die westfränkische die Anregung zu ihrer Reformierung empfing, so ist auch die fränkische Wissenschaft zunächst ein Absenker der angelsächsischen. Was man hier an wissenschaftlicher Ausbildung sich zu eigen gemacht (Theodor, Beda), das ward durch Alcuin und andere auf fränkischen Boden hinübergeführt und dort schulmäßig weiter übermittelt. Doch blieb auch die unter Karl neugewonnene Beziehung zu Italien und Rom nicht ohne Frucht. Auch die Verbindungen mit Ostrom haben einiges von der dort noch lebendigen Wissenschaft der fränkischen Theologie mitgeteilt. Daher jener überraschende Reichtum an Wissen und die Lebendigkeit geistiger Interessen im Reiche Karls.

Sie haben eine Reihe theologischer Verhandlungen gezeitigt. Karl sah sich als dem Schutzherrn der abendländischen Christenheit auch die Aufgabe zugewiesen, über der Reinheit der Lehre zu wachen. Er tat dies durch sein Eingreifen in den Bilderstreit. Dann im adoptianischen Streit. Als in der spanischen Mark Anschauungen hervortraten, welche der im fränkischen Gebiet herrschenden Christologie widersprachen, hat Karl deren Bekämpfung und ihre Verurteilung auf Reichsversammlungen herbeigeführt.

Es entsprach der im Abendland herrschenden Ausdrucksweise Christus Deus et homo, noch bestimmter der Theologie Augustins und der in den Schreiben Leos und Agathos dargelegten Christologie, wenn Elipandus von Toledo und hernach Felix von Urghel davon redeten, daß die mit der göttlichen verbundene menschliche Natur des Erlösers nicht sofort in die wesentliche Einheit der göttlichen aufgenommen sei und daher nicht unmittelbar an der Sohnschaft den göttlichen Anteil habe, vielmehr nur filius Dei adoptivus sei. Nur gratia und nuncupative werde die Menschheit auch Sohn Gottes genannt, wegen der Einheit der Person. Als Wort Gottes gleich ewig mit dem Vater, aus dem Wesen Gottes geboren, ist Christus als homo adoptivus aus dem Fleisch der Maria geboren und hat gelitten. Nur so ist er der Heilsmittler. Sätze der spanischen Liturgie stützten diese Christologie. Die fränkischen Theologen jedoch sahen in ihr ein Wiederaufleben des Nestorianismus, zumal Felix auch von

Adoptianismus



dem filius adoptivus als nuncupativus Deus redete. Nach einer Disputation auf der Synode zu Regensburg 792 widerrief Felix, aber auf arabischem Gebiet erneuerte er seine Lehre. Die Synode zu Frankfurt 794 hat den Adoptianismus verurteilt, Alcuin den Kampf gegen Felix geführt, bei der Disputation auf der Reichsversammlung zu Aachen 799 ihn überwunden. Leidrad von Lyon überkam die Aufsicht über Felix; noch sein Nachfolger Agobard hat spätere Aufzeichnungen des Felix widerlegt.

2. In die fränkische Kirche selbst griffen tiefer ein die Verhandlungen über das Abendmahl und über die Prädestination. Die ersteren wurden durch eine Schrift des Paschasius Radbertus veranlaßt, die dieser 844 Karl dem Kahlen überreichte: De corpore et sanguine Domini (PL 120). Er hat darinnen zusammengefaßt, was im Bewußtsein der Zeit lebte, darum auch ohne Bedenken sich Widersprechendes vorgetragen, aber er will das Geglaubte auch wissenschaftlich erfassen: nec fides in mysterio sine scientia recte defenditur nec scientia sine fide, quae nondum capit, quandoque ut percipiat enutritur. Das Eigentümliche an seiner Lehre ist, daß Leib und Blut Christi im Abendmahl stets aufs neue geschaffen werden. Der Geist hat die Menschwerdung im Leib der Jungfrau Maria gewirkt, er wirkt sie auch nun durch einen neuschöpferischen Akt im Abendmahl; daher die tägliche Opferung dieses Leibes in der Messe: c. 4, 1 Christus voluit, in mysterio hunc panem et hoc vinum vere carnem suam et sanguinem consecratione spiritus sancti potentialiter creari, creando vero quotidie pro mundi vita mystice immolari. Paschasius unterscheidet den Abendmahlsleib von dem gegenwärtig im Himmel eingeschlossenen Leib Christi, aber er sieht darin (Thomasius) „gleichsam ein schöpferisches Überquellen jenes Leibes", so daß es der Substanz nach der gleiche Leib ist mit jenem. Nur für den sinnlichen Eindruck sind Brot und Wein noch vorhanden. Dabei soll doch das Abendmahl geistliche Speise des Glaubens sein zur völligeren Erneuerung des inwendigen Menschen; und nur der Gläubige wird wirklich des Leibes und Blutes Christi teilhaftig (6, 2 die virtus sacramenti subtrahitur). — Auch Ratramnus (PL 121) hat in seiner Gegenschrift die Gegenwart Christi im Abendmahl nicht bestritten, sondern nur die Wesensverwandlung. Hrabanus setzt eine geheimnisvolle Immanenz von Leib und Blut Christi im Abendmahl voraus, die die Heilung bewirke. Die Wirklichkeit von Brot und Wein ist für ihn nicht aufgehoben. Einem Radbertus jedoch gehörte die Zukunft.

3. Der Streit um die Prädestination ward dadurch herbeigeführt, daß der Mönch Gottschalk, wider seinen Willen durch Hraban im Kloster festgehalten, durch das Studium Augustins in der ewigen Prädestination die Lösung für die Rätsel auch seines eigenen Lebens gefunden hatte. Er unterscheidet eine doppelte Prädestination: eine electio per gratuitam gratiam zum ewigen Leben und eine praedestinatio per iustum iudicium suum ad mortem merito sempiternam (natürlich nicht zur Sünde). Als iudicium iustitiae (gegenüber dem beneficium gratiae) ist auch die verdiente Strafe etwas Gutes. Nur den Erwählten gilt die Erlösung. — Hraban verurteilte zu Mainz 848 Gottschalk und bestimmte auch Hinkmar, dem dieser jetzt unterstand, dazu und zu hartem Vorgehen gegen ihn, der Gott zum Urheber des Bösen mache. — In dem Gericht über Gottschalk war aber auch Augustins Autorität gefährdet; dazu fehlte es Hinkmar nicht an Feinden. Daher haben Prudentius von Troyes, Remigius von Lyon, Ratramnus und Servatus Lupus die gemina praedestinatio theologisch vertreten, freilich nicht auf Grund persönlicher Wertung. Ratramnus will zugleich humanae laboris meritum und Dei gratiae donum wahren; alles Gute ist Dei et nostrum, Dei propter gratiam praevenientem et subsequentem, nostrum propter arbitrii libertatem obsequentem (II, 64. Ebenso aber auch Hinkmar De praed. 37. 21). Die Prädestination beruhte jenen auf der Präszienz Gottes und galt den Gläubigen und Getauften. Amolo und Florus Magister unterstützten Hraban und Hinkmar; sie wiesen auf die Bedrohung der Sakramente und die gefährlichen sittlichen Konsequenzen. Im Sinne Hinkmars entschied die Synode zu Quiersy 853: Erwählung und Überlassung zur Verdammnis gründen sich durchaus auf die Präszienz Gottes, der Wille ist durch die Gnade befreit und geheilt. Gott will die Seligkeit aller, und Christus ist für alle gestorben, durch ihre Schuld gehen die Ungläubigen verloren. Die Synode jedoch zu Valence 855 bekannte eine doppelte Prädestination: bei den Erwählten gehe die Gnade dem Verdienst voran, bei auf Grund der Präszienz Gottes zum Verderben Prädestinierten die Verschuldung dem göttlichen Urteil. Die Erlösung durch Christus gilt allen. 860 hat man den Kampf vertagt.

4. Selbständig hatte nur einer in die Verhandlung eingegriffen und die Prädestinationslehre direkt abgelehnt: Johannes Scotus Eriugena. Da die Sünde ein μὴ ὄν, ist eine Prädestination von vornherein ausgeschlossen. — Es genügt eine kurze Skizzierung seiner

Lehre, weil diese in der dogmengeschichtlichen Entwicklung nicht wirksam geworden.

Eriugena nicht der Vater, aber „ein rüstiger Vorarbeiter" der Scholastik, hat selbständig die Gedanken des Dionysius Areop., den er ins Lateinische übersetzt hat, aber auch anderer älterer Kirchenlehrer,[1]) verarbeitet und eine Theologie entwickelt, welche die späteren Gedanken der Scholastik und Mystik vorausgenommen. So vornehmlich in der Schrift De divisione naturae. Was die theologia affirmativa (καταφατική) in dem biblisch-kirchlichen Glauben besitzt, das hat die theologia negativa (ἀποφατική) zu wissenschaftlicher Erkenntnis zu erheben. Diese zeigt, wie das Grundgesetz aller Bewegung ist, daß alles wieder in seinen Ursprung zurückkehrt. Von Gott, der absoluten Einheit geht alle Bewegung aus. Durch den Logos, die Einheit der causae primordiales, entfaltet sich die Einheit zur Vielheit. Durch ihn kehrt sie auch wieder zur Einheit zurück. Eriugena unterscheidet demgemäß 1. die natura non creata creans, 2. die natura creata creans (die Urbilder des Geschaffenen mit ihrer Einheit im Logos), 3. die natura creata non creans (die endliche Welt) und 4. die natura nec creata nec creans (Gott als das Ziel aller Dinge). — Von seiner Zeit nicht verstanden, hat Eriugena auch keine merkbare Wirkung ausgeübt.

5. Als ein heiliges Vermächtnis, zur Bewahrung anvertraut, sahen die Theologen des karolingischen Zeitalters das Dogma an; seine Annahme Bedingung der Seligkeit. Mit ihrer Frömmigkeit jedoch lebten sie nicht darin. Nur etwa Felix von Urghel besaß noch eine Empfindung für die Gedanken, aus denen die chalzedonensische Christologie erwachsen war (Hauck[2] II, 294). Das persönliche Christentum eines Alkuin und seiner Schüler bewegte sich in viel einfacheren Formen. Die Güte des frommen Gottes auch gegen die Sünder bewegt einen Alkuin. Aus der göttlichen Zusage der Vergebung folgt die Zerknirschung des Herzens, der die Vergebung zuteil wird (ebd. S. 140 ff.). Ein Hraban weiß Christus in der Himmelsburg umgeben von Engeln und von Heiligen, reich an Spenden für die Seinen, der „Vertreter des unendlichen Erbarmens Gottes", seine zentrale Gabe die Sündenvergebung (ebd. 639 f.);

[1]) Über seine Quellen vgl. Dräseke in den Stud. zur Gesch. der Theol. u. Kirche, 1902. Ebenso Brilliantov, Petersb. 1898 (russ.). Über seine Glossen zu den theolog. Schriften des Boëthius vgl. Ed. K. Rand, Joh. Scottus (mit Vorwort von Traube); sie sind eine Art Retractationes zu De divis. naturae; ihr Einfluß war groß.

Christus der mächtige Gott, aber auch der Verkünder der göttlichen Lehre, der seine Getreuen über Verdienst lohnt. — Es führte „keine Brücke von dem Dogma zur Religiosität; was man als die seligmachende Wahrheit betrachtete, verehrte, hütete, das gab keine religiösen und sittlichen Motive für das Leben ab" (S. 140). — Daher sind auch die dogmatischen Verhandlungen dieser Zeit nur ein Nachklang des Vergangenen.

---

# IV. Die mittelalterliche Entwicklung und Ausgestaltung, aber auch Deformation augustinischer Gedanken.

## § 27. Die Anfänge der Scholastik.

J. Bach, DG d. MA., Wien 1873. H. Reuter zu § 26. Seeberg, RE 17, 705 f. Kattenbusch, RE 17, 357 ff. Hauck, KG Deutschl. 3. 4. B. Haureau, Hist. de la philos. scolast., 3 Bde.,[3] 1880. J. A. Endres, Gesch. des MAl. Philos. 1908. Jos. Reiners, Der Nominalismus in der Frühscholastik, Münst. 1910. M. de Wulf, Gesch. d. MAl. Philos., übers. v. Eisler 1913. Barth, Hildebert v. Lavardin, Sttg. 1906. L. Schwabe, Stud. z. Gesch. d. 2. Abendmahlsstreites, Lpz. 1887. J. Schnitzer, Berengar v. T., Mnch. 1890. W. Bröcking, ZKG 1892, 169. F. R. Hasse, Anselm v. C., Lpz. 1852. A. Ritschl, Rechtf. u. Vers. I. J. Gottschick, ZKG 1901, 378 ff. 1902, 35 ff. S. M. Deutsch, Pet. Abaelard, Lpz. 1883. Denifle, Die Sentenzen Abälards, Arch. f. Lit. u. KG des MA. I. L. Heinrichs, D. Genugtuungslehre des hl. Anselm (FLDG 9, I). Grabmann, D. Gesch. d. scholast. Methode 1. 2 (bis zum beginnenden 13. Jahrhundert), Freib. 1909. 1911. F. Pijper, Gesch. der boete en biecht. 2 Bde., 1891. 1896. Polyk. Schmoll, Die Bußlehre der Frühscholastik 1909. Gromer, Die Laienbeicht im MA. 1909. Dahmen, Darstellung d. Abälard. Ethik, Mnst. (Diss.) 1906. J. Ebner, D. Erkenntnislehre Richards von St. Victor, Mnst. 1916. J. A. Endres, Honor. Aug. Zur Gesch. d. geistl. Lebens im 12. Jhd., Münch. 1906. O. Baltzer, Beitr. z. Gesch. d. christol. Dogmas im 11. u. 12. Jahrh., Lpz. 1898. Die Sentenzen des Petrus Lomb., Lpz. 1902. Hunzinger zu § 25.

1. Die Stürme, die dem fränkischen Weltreich ein Ende bereiteten, haben es zu einer Entwicklung der durch die Arbeit des großen Karl gelegten Keime nicht kommen lassen. Unterricht ward in den Klöstern — z. B. zu Fulda, Reichenau, St. Gallen — auch weiter erteilt, aber die Pflege der theologischen Wissenschaft fand noch keine Stätte.

Die wirklichen Anfänge einer mittelalterlichen Theologie sind unter dem Einfluß der kirchlichen Reform erwachsen, die zumeist nach ihrem vorzüglichsten Ausgangspunkte als die kluniazensische bezeichnet zu werden pflegt. Es galt dabei zunächst die wirkliche

Durchführung der mönchischen Regel in den Klöstern. Auch die Zusammenfassung mehrerer Klöster zu einer Einheit sollte diesem Zweck dienen. Dann wurde auch die Reform des Weltklerus in Angriff genommen, vornehmlich durch die Forderung des Cölibats und der Beseitigung der Simonie. Die hierauf gerichteten Bestrebungen gestalteten sich aber zu solchen, die auf die Unabhängigkeit der Kirche von der weltlichen Gewalt hinarbeiteten. Selbständigkeit der Kirche, dann die Herrschaft der Kirche wurde das Ziel. Die Ideen, die schon ein Nikolaus I. und die pseudoisidorischen Dekretalen vertraten, dringen jetzt durch, gewissermaßen persönlich geworden in Gregor VII. — Die rechtlichen Ordnungen der Kirche gewinnen jetzt die Geltung von Glaubensordnungen; die vom Papst geleitete Kirche wird der Gottesstaat. Was Gregor VII. begonnen, haben Alexander III., Innozenz III. und IV. und andere fortgesetzt. Was die Kirche als Gesetz feststellt, dem ist in Glauben und Leben zu gehorsamen.

Durchdringen konnten diese Ansprüche der Kirche nur, weil getragen von sich steigernder und vertiefender Frömmigkeit. Die auf ernste Frömmigkeit gerichteten Kreise haben die Reform geschaffen, welche die hierarchische Gewalt erstarken ließ. Das sächsische Königshaus ward immer mehr von kirchlichen Interessen beseelt; besonders aber für Heinrich III. ist Frömmigkeit des Herrschers erste Tugend. Die Kreuzzüge zeigen die Erstarkung der religiösen Ideen und dienen ihrerseits wiederum ihrer Förderung. Gut ist nur noch, was im Dienst der Kirche geschieht.

Einen Fortschritt religiösen Lebens bezeichnet dann der heil. Bernhard. Sein Blick ist ganz auf die Person Christi gerichtet. Der Grund dafür wohl nicht die aus den Kreuzzügen mitgebrachten lebendigen Anschauungen, sondern die Kräftigung des Schuldbewußtseins, das eine Heilung nur in entsprechender Erfassung des Erlösers zu finden vermochte. In Bernhard und seinem Wirken sind besonders geeint die widerspruchsvollen charakteristischen Züge des Christentums dieser Zeit: die Flucht vor der Welt, um sich in sinnender Kontemplation Christus hinzugeben, und zugleich das Streben, die Welt zu beherrschen und entscheidend einzugreifen in alle Aktionen auch des kirchlichen und politischen Lebens.

2. In den Mittelpunkt der christlichen Volkserziehung tritt jetzt das Beichtinstitut. Seine Wurzeln sind wohl in der mönchischen Seelenleitung zu suchen. Die Bußbücher, die zu ihr anleiteten, fanden von den britischen Inseln her auch auf dem Festlande Eingang. Ein

Bedürfnis zu solcher Bußpraxis war auch durch das Bewußtsein der Zeit, dem Gregor d. Gr. Ausdruck verleiht, gegeben, daß für alle Sünde nach der Taufe Buße zu leisten sei. Mit Notwendigkeit wich nun auch die ursprüngliche Sitte, daß die Satisfaktion der Vergebung vorausging, der anderen, daß — sofern es sich nicht um schwere Sünden handelte — der Beichte sofort die Absolution folgte; diese zunächst noch verstanden als Ankündigung der göttlichen Vergebung oder Fürbitte. — Einen Einblick in das Verständnis der Buße, das dann herrschend wurde, eröffnet die Schrift De vera et falsa paenitentia, wohl aus dem 11. Jahrhundert.[1]) Sie fordert die Buße für die Todsünden (crimina); aber solcher machen sich alle Getauften schuldig. Die Buße besteht in reumütiger Beichte, erfährt die priesterliche Lossprechung und hat von Satisfaktionen gefolgt zu sein: Paenitere est poenam tenere, durch dolor, confessio und Bußwerke. Das patristische Material über die Beichte und das Verhältnis von Reue und Absolution lieferte für die Folgezeit das Dekretum Gratians (um 1140).

3. Die Kräftigung der Religiosität und die Stellung, welche die Kirche erringt, hatte ein Erwachen einer Theologie zur notwendigen Folge. Dies zeigt sich — obwohl anfänglich gerade die streng kirchlichen Kreise daran Anstoß nahmen — darin, daß man nun sich nicht mehr daran genügen läßt, an Autoritäten sich anzuschließen, sondern daß man durch eigene Argumentation die Wahrheit zu erkennen strebt. Man versucht jetzt, das Dogma zu begründen, und wagt es, Urteile auszusprechen, wo es keine Überlieferung gab. So glaubte man eine Erkenntnis zu erreichen, die alle Fragen beantwortete, des religiösen und Welterkennens, der Sittlichkeit und des Rechts.

Das Dogma ist natürlich gegebene Größe. Wie die Autorität der Kirche im Mittelalter überhaupt alles beherrscht, so auch in seiner Wissenschaft, der Scholastik. Die Philosophie trat hier in den Dienst der Theologie, wie schon in den theologischen Schriften des Boethius geschehen war. Das Ergebnis ist von vornherein vorgezeichnet. Zu ihm hat sie in der Form wissenschaftlichen Denkens zu führen. Wie von selbst erwuchs hieraus (seit den Sentenzen des Petrus Lombardus) die Eigentümlichkeit der Scholastik durch Begriffsspaltungen die Lösung sachlicher Probleme zu suchen. Nur so konnte

[1]) Vgl. bes. K. v. Müller in Theol. Abhandlnngen C. v. Weizsäcker gewidmet, Freib. 1892.

man der Schwierigkeiten Herr werden, die durch die Widersprüche zwischen Natur (Aristoteles) und Dogma und zwischen den einzelnen Autoritäten bestanden. Als Wissenschaft diente die Scholastik der Kirche durch vernunftgemäße Rechtfertigung ihrer Dogmen und kirchlichen und rechtlichen Ordnungen. — Daraus folgte aber auch, daß diese Wissenschaft nur so lange eine innere Wahrheit und Lebenskraft besaß, als sie überzeugt war von der Übereinstimmung von Vernunft und Dogma und von Natur und Offenbarung, — davon, daß in der Erkenntnis Gottes als des wahrhaft Seienden und der Quelle alles Seins die wahre Erkenntnis der ganzen Welt gegeben sei, daß alles Einzelne nur Erscheinungsform des darin waltenden ewigen Seins, Auswirkung des Göttlichen sei. Für die ganze Scholastik ist von grundlegender Bedeutung das Verhältnis von Idee und Erscheinung, das der universalia (diese gleich den platonischen Ideen und den aristotelischen Formen) zu den res. Nur dort vermochte die Scholastik wirklich zu blühen, wo eine Kongruenz beider geglaubt wurde.[1])

4. Die scholastische Wissenschaft ist erwachsen aus dem Bedürfnis die verschiedenartige Überlieferung zu einer Einheit zu gestalten, wenigstens einen dialektischen Ausgleich zu schaffen, wie es die Jurisprudenz auf dem Rechtsgebiet erreichte. Die Anfänge ihrer Methode begegnen schon bei Berengar († 1088) in dem von diesem veranlaßten Abendmahlsstreit, — denn im Abendmahl sieht man jetzt die Erlösung durch Christus verkörpert. Er hat sich der Dialektik bedient und erklärt (De sacra coena ed. Vischer S. 101): maximi plane cordis est per omnia ad dialecticam confugere, quia confugere ad eam ad rationem est confugere (vgl. dazu gegen Reuter Hauck, RE 2, 611). Sein Bestreben ist das Vernunftgemäße als kirchliches Dogma zu erweisen und die entgegengesetzte Ansicht als ebenso unvernünftig wie der echten Tradition widerstreitend. Seine Polemik richtet sich dagegen, daß im Abendmahl der wirkliche Leib Christi sinnlich greifbar vorliege. Er selbst vertritt die Lehre des Ratramnus: der ganze Christus ist im Abendmahl gegenwärtig. Durch einen Brief an Lanfrank, Abt zu Beck, hat

[1]) „Der vernünftige Grund aller Geschöpfe liegt in der Idee, die Gott von sich hat, aber in Bezug auf die Geschöpfe teilt sich diese Idee in verschiedene Formen." Daher kann nun auch die Vernunft von der Erscheinungswelt zu Gott hinansteigen und wiederum aus der Erkenntnis Gottes die der Erscheinungswelt gewinnen.

er die Verhandlung eröffnet. Dieser ist ihm entgegengetreten.[1]) Bedeutender Guitmund von Aversa (De corporis et sanguinis Christi veritate in eucharistia, Migne 149, 1427 ff.). Er lehrt schon: in jedem Teil der Hostie ist der ganze Christus gegenwärtig (unaquaeque particula . . totum corpus Christi, S. 1434). — Berengar hat seine Lehre wiederholt widerrufen (ein substantialiter converti von Brot und Wein bekannt), aber sie tatsächlich doch festgehalten. — Alger von Lüttich (gest. 1132) sagt bereits: existens substantia et panis et sanguinis mutatur in coëxistentem substantiam corporis Christi (bei Kattenbusch, RE 20, 61).

5. War Berengar seine Zuhilfenahme der Dialektik verdacht worden, so konnte schon Lanfranks Schüler und Nachfolger als Erzbischof von Canterbury Anselm (PL 158. 159) mit voller Plerophorie den rationalen Beweis verwerten. Er lebt der später nicht mehr in dem Maß erreichten Zuversicht, die christlichen Wahrheiten durch aprioristische Deduktion auch für Juden und Heiden erweisen zu können. Für Häretiker erklärt er die, welche die universalia nicht als das wirkliche Wesen der Dinge anerkennen.[2]) Zwar ist für ihn der Glaube die Grundlage aller Theologie. Nur durch Unterwerfung unter die Autorität der Kirche ist zur Wahrheitserkenntnis zu gelangen: Neque enim quaero intelligere, ut credam, sed credo, ut intelligam (Proslog. 1). Aber dies so auf dem Wege der Untergebung unter die Autorität Überkommene (der Glaube ist cum assensu cogitare) hat die christliche Wissenschaft in selbständiger Argumentation zu erweisen: rationabili necessitate . ., esse oportere omnia illa quae nobis fides catholica de Christo credere praecipit (Cur Deus homo I, 25). Dem entsprechend geht Anselm in seinem Proslogium und Monologium daran, den ontologischen und kosmologischen Beweis für das Dasein Gottes zu liefern. Der Gedanke Gottes als des Absoluten (quo maius cogitari non potest), der seine Wirklichkeit in sich schließt, wie das Dasein der geschöpflichen Welt verbürgen das Dasein Gottes.

Wie hier Anselm in zwingender logischer Beweisführung das Dasein und Wesen Gottes deduzieren will, so unternimmt er es auch, die Grundfrage der Erlösung ohne Rücksicht auf die Offenbarung,

[1]) Doch verwertet auch Lanfrank neben der Väterautorität die Dialektik: PL 150, 157 dialectica sacramenta Dei non impugnat, sed cum res exigit . . astruit et confirmat.

[2]) Dialectici, immo dialecticae haeretici, qui nonnisi flatum vocis putant esse universales substantias.

aber in Übereinstimmung mit ihr zu beantworten. Er hat dies getan mit dem Bußsakrament entnommenen Begriffen in seiner Schrift: Cur Deus homo? qua scilicet ratione vel necessitate Deus homo factus sit et morte sua mundo vitam reddiderit (1, 1).

Anselm geht davon aus, daß widersprechend seiner Aufgabe, den Weltzweck der Ehre Gottes zu verwirklichen, der Mensch durch seine Sünde Gotte die Ehre verweigert hat: honorem debitum qui Deo non reddit . . Deum exhonorat; et hoc est peccare (1, 11). Das heißt, durch sein sündiges Verhalten hat der Mensch seine Pflicht verletzt, den Willen Gottes zum Vollzug zu bringen. Diese mangelnde Leistung belastet den Menschen mit einer Schuld gegen Gott, solang er non solvit quod rapuit. Zur Bezahlung dieser Schuld aber non sufficit solummodo reddere quod ablatum est, sed pro contumelila illata plus debet reddere quam abstulit (ebd., vgl. 1, 21). Nun ist aber auch des Menschen bestes Tun nur Leistung der schuldigen Pflicht (1, 20); dazu wiegt jede Sünde als Beleidigung Gottes schwerer als die ganze Welt. Gott kann aber auch nicht, obgleich frei und die Liebe, einfach die Sünde übersehen (1, 12). Vielmehr: necesse est, ut omne peccatum aut poena aut satisfactio sequatur (1, 15). Gott beschließt die Genugtuung, da er seinen Weltplan nicht durch die Sünde vernichtet werden lassen kann. Für sie bedarf es einer nicht pflichtmäßigen Leistung und einer solchen, deren Maß das des Vergehens noch überragt, also den Wert der ganzen Welt übersteigt. Der Mensch kann eine solche Genugtuung nicht leisten, und doch muß eben er, der gesündigt hat, sie vollbringen. Ergo necesse est ut satisfactionem faciat Deus-homo (2, 6). Zur Genugtuung genügte aber nicht der aktive Gehorsam des Gottmenschen, denn diesen war er als Mensch schuldig. Aber durch seinen freiwilligen Tod hat er sich ein meritum erworben (2, 11). Diese Hingabe des Gottmenschen in den Tod ist eine so wertvolle, ut sufficere possit ad solvendum, quod pro peccatis totius mundi debetur, et plus in infinitum (2, 18). Dem Sohne Gottes konnte seine Gabe nur durch den Lohn der Erlösung des Menschengeschlechts erwidert werden (2, 19).

Diese Genugtuungslehre Anselms bietet eine Vertiefung der griechischen Erlösungslehre. Quanti ponderis sit peccatum (1, 21): das hat Anselm besser erkannt; daher handelt es sich ihm nicht mehr um bloße Befreiung von dem Tod, sondern von der Sünde. Anselms ganze Denkweise ist aus Augustin erwachsen. So hat er auch im Anschluß an ihn (Thomas.[2] I, 581) das Erlösungs-

werk Christi verstanden, und zwar in Analogie der Bußpraxis. Daher hat er freilich die Sünde nicht sowohl als Schuld im strengen Sinn erfaßt, wie als schuldig gebliebene gerechte Betätigung. Für diesen Mangel leistet Christus einen dinglichen Ersatz; er erstattet durch seinen Tod, was der Mensch durch die Sünde an Schulden sich aufgeladen hat. Um Genugtuung handelt es sich, nicht um Wiederherstellung zu persönlicher Gottesgemeinschaft.

6. Anselm hat die Entwicklung der mittelalterlichen Theologie nur in bedingtem Maße beeinflußt. Mehr ist es geschehen durch Abälard (PL 178). Dieser zog als Virtuos der scholastischen Methode Schüler von allerwärts an sich, erweckte durch sie freilich auch zunächst heftigen Widerspruch. Sein Traktat De unitate et trinitate divina wurde 1121 zu Soissons verurteilt.[1]) Ebenso 1140 (1141?) Säẞe aus seiner „Theologie".[2]) Ein Teil dieser „Theologie" ist die Introductio in theologiam. Seine Sentenzensammlung „Sic et Non" stellt in Analogie kanonistischer Sammlungen (der Concordia discordantium Gratians entspricht Abälards Solutio controversiarum, vgl. Grabmann II, 214) die sich widersprechenden Aussagen der kirchlichen Autoritäten einander gegenüber und erweist dadurch das Recht und die Notwendigkeit der Dialektik, die sie als nur scheinbare darzutun hat, gegenüber der bloßen Autorität der Tradition. Nicht jede Autorität lehnt Abälard ab — er würde damit aus seiner Zeit herausfallen —, aber eine solche, die eigenes Forschen ausschließt. Daher ordnet er auch die biblischen den kirchlichen Schriften über: nur die alt- und neutestamentlichen Schriften sind irrtumsfrei (Sic et non, prolog.). Er verficht den Grundsatz: intelligo ut credam, d. h. die Glaubenswahrheiten sollen der Vernunft einleuchtend gemacht (Seeberg, RE 17, 710), die Erkenntnis dem Glauben dienstbar werden. Die Notwendigkeit des Glaubensinhaltes darzutun, wie Anselm, wagt er nicht; auf einen eigentlichen Beweis für den Glaubensinhalt verzichtet er also. Aber im Unterschied von Anselm untersucht er wirklich das Recht der kirchlichen Lehre auf Geltung, bestreitet sie wohl auch gelegentlich mit Gründen des

---

[1]) Von Stölzle wieder aufgefunden und (Freib. 1891) herausgegeben.

[2]) Nur in mehr oder minder freien Bearbeitungen erhalten: durch die von Rheinwald (1835) als Epitome theologiae christianae herausgegebenen Sentenzen (das Werk eines Schülers Abälards), eine Handschrift zu St. Florian in Oberösterreich, die Sentenzen des Magister Omnebene und des Magister Roland [diese, durch A. Gietl 1891 (Freib.) ediert, hat Roland etwa ein Jahrzehnt nach der Synode von Sens geschrieben].

Denkens. Durch Forschen will er zur vollkommenen Wahrheitserkenntnis gelangen: dubitando ad inquisitionem venimus, inquirendo veritatem percipimus. Er ist bemüht, die überkommene Lehre noch bestimmter auszubilden. So spricht er proprie et specialiter dem Vater die Macht, dem Sohn die Weisheit, dem Geist die Güte zu. Unter den drei Titeln: fides, sacramentum (wozu ihm auch die Menschwerdung gehört), caritas hat er den Inhalt des christlichen Glaubens dargelegt. Dem absoluten Realismus seines Lehrers Wilhelm von Champeaux ist er entgegengetreten; es scheint, daß er die universalia in rebus behauptet hat. Hinsichtlich der Versöhnung durch Christus erklärt Abälard zu Röm. 3, 25 f., daß Gott, der sich in der Menschwerdung mit dem Menschen vereinigte, ihm auch die geringere Gnade der Sündenvergebung erzeigen konnte. Die Dargabe Christi habe die Bedeutung, die Kräfte der Liebe in uns zu wecken.[1]) Hiermit ist — im Anschluß an Augustin — jedoch nur eine Seite des Erlösungswerkes Christi hervorgehoben, nach welcher es dazu antreibt, den früheren Mangel an Leistung zu erstatten. Anderwärts hat auch Abälard (vgl. Gottschick, ZKG 1901, 419 ff.) die Leistung Christi als Bedingung des Straferlasses zufolge der Gerechtigkeit Gottes gelehrt. Sein Verdienst füllt die Lücke aus, die unser Tun geschaffen, sein überpflichtmäßiger Märtyrertod bewirkt, daß unsere Strafe erlassen wird und ist so unser Lösepreis (ebd. 423. 425). Auf diesem seinem Verdienst beruht Kraft und Wirkung seiner Fürbitte.[2]) — In der Bußlehre schließt sich Abälard enger an Augustin an als Anselm (Hunzinger S. 62 ff.). Die contritio erlangt die Vergebung, die zeitlichen Strafen löst die satisfactio ab.

7. Der Widerspruch eines Wilhelm von Thierry und Bernhard galt zunächst der dialektischen Methode Abälards. Durch seinen freiwilligen Tod, lehrt Wilhelm, habe Christus die Strafe der Erwählten auf sich gezogen und sie durch die Genugtuung in seinem Opfer von

[1]) Zu Röm. 3, 24 ff. redemtio itaque nostra est illa summa in nobis per passionem Christi dilectio, quae non solum a servitute peccati liberat, sed veram nobis filiorum Dei libertatem acquirit, ut amore eius potius quam timore cuncta impleamus. qui nobis totam exhibuit gratiam qua maior inveniri . . non potest (PL 178, 836).

[2]) PL 178, 908 ubi tamquam advocatus patrem interpellat pro nobis, ipsam videlicet, in qua tanta pro nobis passus est, humanitatem oculis patris semper praesentando et sic nos et tanquam mediator reconciliando.

der Sünde befreit; durch die wiedergebärende Gnade leitet er in die Menschheit die von ihm erworbene Gerechtigkeit hinüber.[1])

Ebenso vollzieht sich für Bernhard die Befreiung auf Grund der Genugtuung Christi, in der Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit sich gleichzeitig erweisen. Ihre Zurechnung ist verbunden mit Einflößung der Gnade. Die Schuld ist bezahlt, und wie von Adam die Begierde, so überkommen wir von Christus die geistliche Gnade. Im Unterschied von Anselm verneinen Wilhelm und Bernhard die Notwendigkeit des Todes Christi und verzichten sie auf die Berechnung seines Wertes. Bei Abälard vermissen sie die Wirkung dieses Todes auf das Verhalten Gottes (auf Gottes Gerechtigkeit beruht das dem Teufel eingeräumte [juste permissum] Recht an den Menschen; Christus ist nicht bloß institutor und Vorbild, sondern restitutor, sein Blut das pretium redemptionis, Bernhard, De error. Abael. 14). — Bernhards Bedeutung besteht vor allem in seiner Versenkung in den leidenden Christus und darin, daß er in religiöser Betrachtung im Vertrauen auf ihn sich seine Gerechtigkeit zu eigen gegeben weiß.[2]) Zugleich hat doch gerade er die Bekehrung als stufenweise Veredelung der natürlichen Triebe aufgefaßt (Hunzinger S. 71).

8. Neben Anselm und Abälard ist vornehmlich Hugo von St. Victor (gest. 1141) für die Begründung der Scholastik maßgebend geworden, hochgefeiert als „Lehrer" und zweiter Augustinus". Trotz entgegengesetzter Stimmung ist er nicht unabhängig von Abälard. Seine früheren Traktate tragen mystischen Charakter; später sind seine systematischen Hauptwerke, das De sacramentis christianae fidei („Von den Geheimnissen des Glaubens") und die kürzere Summa sententiarum. Durch ihn ward die ältere Mystik begründet, unter dem Einfluß des Areopagiten stehend, nur das Pantheistische möglichst ausscheidend. Er lehrt schon einen bestimmten Weg stufenweisen Hinanschreitens, auf dem die Seele zur Einigung mit Gott gelangt. Es sind dies cogitatio, meditatio und contemplatio: Vorstellung, tieferes Nachforschen und Eindringen in das Wesen der Dinge; auch unterscheidet Hugo die Wahrnehmung von Äußerem, das Erkennen des Geistigen und das Schauen des Göttlichen. Diese seine Mystik hat Richard von St. Victor (gest. 1173) weiter ausgebildet. Stärker

---

[1]) Gegen H. Kutter, Wilh. v. Thierry, 1898, vgl. Gottsch. S. 400 f. —

[2]) In Cant. 22, 11 unde vera iustitia nisi de Christi misericordia . . . soli iusti qui de eius misericordia veniam peccatorum consecuti sunt. 22, 7 credat in te et solam iustificatus per fidem pacem habebit ad Deum.

als Anselm betont er die rationes necessariae in der Trinitätslehre. In seiner Versöhnungslehre führt Hugo aus (Gottschick S. 429 ff.), daß es eines Ersatzes des Gott zugefügten Schadens und einer Genugtuung für die Gott erzeigte Verachtung bedurfte (De sacram. I, 8, 4), damit Gott den Menschen aus der widerrechtlichen Gewalt des Teufels befreie. Als Gottmensch eine digna recompensatio, hat Christus durch sein freiwilliges Erleiden unverdienter Strafe die Ansprüche der Gerechtigkeit erfüllt. Fällt bei Anselm das Gewicht auf die Sündenvergebung, bei Abälard auf die sittliche Erneuerung, so bei Hugo auf die Heiligmachung durch die Sakramente in Überwindung der Konkupiszenz. Ist für Abälard der Glaube ein notwendig den Willen bestimmendes Erkennen, so für Hugo die freie Willensentscheidung für das nicht irrationale, aber auch nicht rationale Übernatürliche (Seeberg III, 182), eine voluntaria certitudo, die nun auf Grund der Schrift und Kirchenlehre den Glaubensinhalt zu ergründen und zu begründen sucht (Grabm. II, 267 f. 286).

Die Übereinstimmung in dem Verständnis der Versöhnung ist infolge des allgemeinen Anschlusses an Augustin eine große (Gottsch. S. 437 f.). Dadurch, daß der Rechtsforderung Gottes Genüge geschah, ist der Mensch von des Teufels Gewalt erlöst. Nur wird, abgesehen von Anselm, es als das Zweckmäßigste bezeichnet, daß Gott der Menschheit den Mittler schenkte, der durch sein überpflichtmäßiges Tun die Leistung an Gott vollbrachte, die nun von ihm dem Haupt den Erwählten Tilgung der Sünde und Herstellung der Gerechtigkeit gibt. Zugleich werden Demut, Liebe zu Gott und Hoffnung gewirkt durch das Beispiel Christi und die provocatio amoris in der Dargabe des Sohnes Gottes. — Die Scholastik dieser Periode zeigt eine größere Mannigfaltigkeit und Individualität als die ausgebildetere spätere (Grabmann II, 5 f.); ähnlich wie die romanischen Bauten im Verhältnis zu den gotischen. — Leidenschaftlichen Protest hat (kurz vor 1179) Walther von St. Victor gegen die Dialektiker erhoben (Contra quattuor labyrinthos Franciæ) als Aristotelis spiritu afflati.

9. Auf deutschem Boden hat sich die neue dialektische Wissenschaft nur allmählich durchgesetzt. Aus den heilsgeschichtlichen Tatsachen suchte hier Rupert v. Deutz eine Einsicht in die Wege Gottes zu gewinnen (De trinitate et operibus eius und De victoria verbi Dei; vgl. Hauck IV, 416). Ähnlich wie er dachte und lehrte Alger von Lüttich (gest. 1130 od. 1131; Hauck S. 423). Honorius von Augustodunum steht schon unter dem Einfluß der neuen Methode, jedoch im Sinne Anselms. In schroffer Weise be-

kämpft ein Gerhoch von Reichersperg (gest. 1169) die Dialektik (De investigatione antichristi, 1162). Namentlich Nestorianismus erblickt er bei den Dialektikern, denen Christus homo assumptus a Deo ist. Seine eigene Anschauung ist durchaus christozentrisch und zwar in Übereinstimmung mit der deutschen kirchlichen Frömmigkeit so, daß der in der Person Christi in die Gottheit aufgenommene Mensch ihm nicht mehr Kreatur ist. Gegen Vollmar von Triefenstein, aber auch Bischof Eberhard von Bamberg hat er seine Lehre verfochten. Alexander III. vermied eine Entscheidung.

## § 28. Die Scholastik in der Zeit ihrer Blüte.

Denifle, D. Universitäten des MAs., Berlin 1885. K. Werner, D. hl. Thomas v. Aquino, Regensb. 1858 f. A. Ritschl, Rechtfert. u. Versöhnung 1[3], Bonn 1887. Mausbach, KL 11, 1626. H. Schultz, Gottheit Christi u. Th. St. Kr. 1894. L. Schütz, Thomaslexikon[2], Pdrb. 1895. M. Limburg, Die Prädestinationslehre d. h. Bonaventura, ZKTh 1892, 581. R. Seeberg, Die Theol. des Joh. Duns Scotus, Lpz. 1900. Thomas RE 19, 704 ff. J. Gottschick, Studien zur Versöhnungslehre des MA., ZKG 1902 f. Kattenbusch zu § 27. M. Buchberger, Die Wirkungen des Bußsakraments nach d. Lehre d. hl. Thomas usw., Freib. 1901. J. Göttler, Der hl. Thomas v. Aq. u. d. vortrident. Thomisten über die Wirkungen des Bußsakraments, Freib. 1904. H. Felder, Gesch. d. wiss. Studien im Franziskanerorden 1904. J. A. Endres, Thomas v. Aq., Mainz, 1910. K. Heim, Das Wesen der Gnade u. ihr Verhältnis zu den natürl. Funktionen des Menschen bei Alex. Hales., Lpz. 1907. F. Brommer, Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik bis Th. v. Aq. inkl. (FLDG 8). P. Minges, Das Verh. zw. Glauben u. Wissen, Theol. u. Phil. nach Duns Sc. (ebd. 7), Pdb. 1908. Schultes, Reue u. Bußsakrament, Pdb. 1909. J. Klein, D. Gottesbegriff des Joh. Duns Sc. 1913. Ludw. Baur, Die Philos. des Rob. Grosseteste, Mnst. 1917. E. Krebs, Theol. u. Wiss. nach d. Lehre der Hochscholastik, Mnst. 1912. Grabmann, Forsch. über die latein. Aristotelesübersetzungen des 13. Jhd., Mnst. 1916.

I. Ihre volle Entwicklung und ihren Höhepunkt erreicht die Scholastik, als die Bettelorden in die wissenschaftliche Arbeit eintraten. Durch Franziskus ist ein weiterer Fortschritt der Frömmigkeit bezeichnet. Das Ideal der Nachfolge des armen Lebens Jesu hat er als seliges Evangelium gerade den bisher von der Kirche hintangesetzten Armen und Geringen gebracht. Christi Liebe, die ihn in Freude wie Mitleiden weinen macht, will er allen bezeugen, und in die Gemeinschaft seiner brennenden Jesusliebe hat er Unzählige hineingezogen. Gerade als die weltbeherrschende Kirche die ganze Christenheit zum göttlichen Universalstaat gemacht, wurden nun durch Franziskus auch die einzelnen für ein persönliches Christentum gewonnen. Dies hatte zugleich gegenüber der eben jetzt von der

Häresie drohenden Gefahr die Folge, daß die individuelle Frömmigkeit sich nicht im Gegensatz zur Kirche, sondern in Unterordnung unter sie entwickelte.

Die Beherrschung der folgenden Zeit durch die neue Bewegung zeigt sich darin, daß die scholastischen Größen fortan fast ausschließlich den Bettelorden angehören. Der wissenschaftliche Aufschwung beruhte aber auch darauf, daß jetzt die ganze Philosophie des Aristoteles in den Dienst der Theologie gestellt ward. Jetzt erst, zumal seit Albertus Magnus, wird er der eigentliche Lehrmeister der Scholastik. Er repräsentiert das vernünftige Denken, allerdings in Unterordnung unter die Autorität der Kirche. Aber er ist auch selbst Autorität als der Vorläufer Christi in naturalibus.[1]) Die zugleich einflußreich werdende arabische Philosophie eines Avicenna und Averroes beruht selbst ganz auf ihm. Mit Hilfe dieser Philosophie sucht man das Dogma zu begründen. Vornehmlich in Kommentaren zu der Sentenzensammlung des Petrus Lombardus — die „eine Kombination der Denk- und Arbeitsrichtungen" Hugos und Abälards (Grabmann II, 383) — erstrebt man einen Ausgleich der dort mitgeteilten Aussprüche der Väter. Augustinismus und Aristoteles ist jetzt das Problem. Trotz Verwertung des Aristoteles leben die großen franziskanischen Scholastiker noch mehr in den augustinisch-platonischen Überlieferungen; sie sind daher auch entschiedenere Vertreter des Realismus. Ihr erster war Alexander von Hales, der doctor irrefragabilis (gest. 1245). Sein Schüler Johannes Fidanza, genannt Bonaventura (gest. 1274), der doctor seraphicus, unterschied im Anschluß an die platonische Mystik drei Stufen: die Erfüllung des Gesetzes, die mönchische Tugend und endlich die Versenkung in Gott als höchsten Genuß himmlischer Freuden. — Den Franziskanern sind zunächst die Dominikaner als Theologen überlegen. Albertus Magnus von Bollstädt 1193—1280 hat als Philosoph die Erkenntnistheorie des Aristoteles gesichert, indem er einen kirchlich emendierten Aristoteles darbot. Als Theolog hat er, obwohl durchaus der Mann kirchlicher Tradition, vornehmlich dadurch gewirkt, daß er als ein Meister dialektischer Reproduktion Fragen an die Stelle von Behauptungen setzte (Hauck IV, 469). Sammelte Albertus, so systematisierte sein größerer Schüler Thomas Aquinas (gest. 1274). Allerdings mit weitgehendem Formalismus. Seine Summa theologica

[1]) Alle gegen ihn gerichteten Verbote erwiesen sich vergeblich (die der Pariser Synode von 1210, eines päpstl. Legaten 1215, Gregors IX. 1231 und selbst noch Urbans IV. 1263).

handelt 1. De Deo, 2. De motu rationalis creaturae in Deum oder vom Menschen, 3. von Christus als dem Weg zu Gott. Sie behandelt aber in 518 Quästionen jeden der zahlreichen Artikel nach dem gleichen Schema: Videtur quod sic — Videtur quod non oder Sed contra est quod —: dicendum est ad primum, ad secundum etc. (Quaestio, membra, articuli). Eine Gesamtanschauung ist zwar vorhanden, aber die Darstellung gibt nichts Organisches. — Einen mystischen Idealismus mit aristotelischer Dialektik zu vereinigen weiß Heinrich von Gent (gest. 1293), der doctor solemnis.

Unter Beeinflussung von Robert Grosseteste (gest. 1253) und Richard von Middleton hat Duns Scotus (gest. 1308) seine Theologie ausgebildet, welche die platonisch-augustinischen Gedanken wieder stärker zur Geltung zu bringen sucht, und den Grund für die Theologie des ausgehenden Mittelalters legt.

II. Welches aber sind die Lehren dieser Scholastik?

1. Die Gotteslehre. Anselm hatte im Gottesbegriff das Selbstbewußtsein betont. Thomas bestimmt das Wesen Gottes als reines Sein und lehrt: idem in Deo intelligere et esse, velle et esse (hoc Deo est esse quod intelligere, eius velle est suum esse). Aber zugleich nimmt er doch die Zweckbestimmung in das Wesen Gottes auf: er ist actus purus als primum movens immobile und entsprechend der Güte Gottes Liebe, die in Gerechtigkeit und Barmherzigkeit sich erweist. Duns betont, daß Gott als primum efficiens erkennend und wollend ist; die causa prima muß selbst freier, durch nichts anderes bestimmter, Wille sein. Gut ist daher, was er will, und deshalb, weil er es will.

2. Person und Werk Christi. In betreff der Person Christi hat Thomas wesentlich die altkirchliche Lehre wiedergegeben. Noch etwas stärker als er hat Duns den menschlichen Faktor in der Person Christi betont.

Über das Werk Christi verneinen alle im Gegensatz zu Anselm, daß die Satisfaktion durch den Tod des Gottmenschen durchaus notwendig gewesen (Gottschick, ZKG 1903 S. 30). Gott hätte auch so durch die gratia gratum faciens den Menschen wiederherstellen können. Grundlegend ist der Lombarde. Er lehrte, Christus habe ein meritum erworben, indem er in seinem Tod sich als vollkommenes Opfer (III, 18, 5) freiwillig Gott dargab und die Strafen der Sünder (19, 4) erlitt; dadurch hat er seinen Gliedern (18, 1) die Erlösung von Sünde, Strafe und Teufel gebracht und ihnen die

Himmelstür eröffnet (Gottschick, ZKG 1902 S. 38 ff.). Die im Tod Christi erzeigte Liebe Gottes erweckt zugleich unsere Gegenliebe und bewirkt so unsere Rechtfertigung (19, 6). — Nach Thomas könnte Gott als der Höchste und das größte Gut des Alls die gegen ihn begangene Beleidigung einfach verzeihen. Angemessener aber ist für Thomas (wie für Bonaventura) der Weg, wo Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zum Recht kommen (per quod melius et convenientius pervenitur ad finem). Auch ist es rühmlicher, etwas als Belohnung denn als Geschenk zu empfangen. Der Gottmensch vollzieht sein Erlösungswerk praecepta et dona Dei hominibus exhibendo et pro hominibus Deo satisfaciendo et interpellando (Summa 3, quaest. 26 a. 2). Er gibt ein Vorbild, ist aber auch der Versöhner. Thomas verwertet im Unterschied von Petrus den Begriff der Genugtuung, durch die ein Lösegeld für unsere Sünden gezahlt worden. Die Sünde ist endlich, sofern auf das Endliche gerichtet, unendlich, sofern Abkehr von Gott, dem unendlichen Gut. Eine vollgültige Genugtuung (satisfactio condigna 3, 48, 2) kann nur vollbracht werden durch etwas, das Gott noch mehr liebt, als er die Beleidigung haßt. Der Mensch hätte aber nur eine unvollkommene, bloß durch acceptatio von seiten der göttlichen Nachsicht ausreichende, Genugtuung zu leisten vermocht. Weil aber die Genugtuung der vollbringt, der zugleich Gott ist — obwohl seine Gottheit am Leiden nicht teilnimmt —, verbunden mit der Größe des Leidens und der darin bewährten Liebe und des Gehorsams, überwiegt die Genugtuung noch die Sünde: sie ist eine non solum sufficiens, sed etiam superabundans satisfactio pro peccatis humani generis (ebd.). — Der beherrschende Gesichtspunkt jedoch in der Versöhnungslehre auch des Thomas ist der des Verdienstes (und Opfers). Dadurch, daß Christus sich schon in seinem ganzen Erdenleben solches entzogen, was ihm zukam, und freiwillig sein Leiden auf sich genommen, überragt seine Leistung die Beleidigung und wird sein Verdienst überschwenglich. Da er als Haupt der Gemeinde dieses Verdienst erworben, kommt es seinen Gliedern zugut (Summa 3, qu. 49, 1). Als vollwertiges (meritum de condigno 2, 1, 114, 6) hat es Anspruch auf den denkbar höchsten Lohn.

3. Duns (vgl. Seeberg; Gottschick 1903 S. 198 ff.) beurteilt die Sünde als endlich, weil Zukehr zum Endlichen. Die Satisfaktion ist nur notwendig, weil Gott sie wollte. Auch Christi Bewährung in durchgehender Selbstverleugnung hat, weil seiner menschlichen Natur angehörend, zunächst nur endlichen Wert. Der Tod Christi ist eine

Gottes Mißfallen an der Sünde überbietende Leistung; denn Christus ist Gott lieber als das ganze noch sündlose Menschengeschlecht und sein Märtyrertod der Erweis der größten Liebe zu Gott. Sein Verdienst ist von Gott für Unzählige akzeptiert worden, nur tatsächlich auf die Erwählten berechnet. — Immer handelt es sich im Grunde um Wiedererstatten von dinglich Gedachtem, nicht um Wiederherstellung der durch die Sünde als Schuld zerstörten persönlichen Gottesgemeinschaft.

4. Die Versöhnung setzt sich fort in der Gerechtmachung (iustificatio). Durch die gratia gratis data war der Mensch geistig beanlagt. Er besaß auch durch die gratia gratum faciens das Vermögen Gott zu erkennen und zu lieben, denn er konnte durch jenes donum superadditum die ihm in den niedern Seelenkräften einwohnende Konkupiszenz den höheren Kräften unterordnen und sich durch Aufrechterhaltung dieser Ordnung ein Verdienst erwerben. Zu dieser Hinausheburg über sein kreatürliches Sein ist es nun nicht gekommen. Vielmehr hat der Mensch durch den Fall jene übernatürliche Gabe eingebüßt und ist in puris naturalibus zurückgeblieben. Seine Sünde besteht nun darin, daß er zufolge der gestörten Harmonie seiner Kräfte die schuldigen Leistungen nicht verwirklicht (nuditas iustitiae debitae). Thomas bezeichnet zwar den Zustand des sündigen Menschen als habitus corruptus, aber die ihm einwohnende Konkupiszenz bedeutet ihm doch mehr die Voraussetzung und den Zunder (fomes) für die Sünde; wirklich wird diese als Mangel der gerechten Betätigung im einzelnen Verhalten (Summa 2, 1, qu. 82, 3 peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero est defectus originalis iustitiae). Für Duns besteht die Erbsünde nur in dem Verlust der einstigen übernatürlichen Gaben, nicht in der natürlichen ungezügelten Lust (Seeberg S. 218 ff.). — Von einer Erbsünde im strengen Sinn kann nach den Scholastikern nur insofern geredet werden, als in Adam alle eine Einheit bildeten, im übrigen ist sie nur peccatum naturae, nicht proprie peccatum. Auch hat der Mensch die naturalia principia iuris naturalis in der Synteresis behalten.

Gleicht hiernach der Sünder nur dem Erkrankten, nicht einem Toten, so bedarf er auch dementsprechend nur der gratia excitans und sanans. Freilich soll alles gute Wollen auf der göttlichen Gnade beruhen. In der Taufe wird sie geschenkt; mit ihrer Hilfe sind gute Leistungen zu vollbringen. Die, im Anschluß an Augustin gelehrte Prädestination soll die Freiheit nicht ausschließen. Auch der Com-

barde bezeichnet die durch Christus erworbene Gnade als die Quelle aller Verdienste, die Gott dann belohnt.[1]) Voraussetzung für den Empfang der Rechtfertigung sind Glauben, Buße und Liebe als Verlangen nach ihr (Gottschick, ZKG 1902 S. 50 f.). — Ebenso erklärt Thomas, daß mit seinen natürlichen Kräften der Mensch nicht zum Gottschauen gelangen kann. Er bedarf vielmehr der infusio gratiae,[2]) dessen, daß das Licht der Gnade ihm eingegossen werde, sicut si corpori mortuo resuscitando . . infunderetur anima. Schon die Vorbereitung auf den Empfang der gratia habitualis ist ein auxilium Dei interius animam moventis sive inspirantis bonum propositum. Ihr Werk ist die transmutatio de statu iniustitiae in statum iustitiae, und das Beharren in der Gnade. Die Wandlung, die der Mensch erfährt, wie alles, was er als Christ tut, beruht auf der Gnade: als operans vollbringt sie die iustificatio impii, als cooperans wirkt sie in ihm alles meritum (Summa II, 1, 113). Mit Hilfe der eingegossenen Gnade kehrt sich der Glaube als fides caritate formata zu Gott, wendet sich von der Sünde und erlangt Sündenvergebung, — alles dies jedoch nur begrifflich nicht zeitlich unterschieden.

Auch Duns ist Determinist. Durch eigene Schuld freilich sind die Menschen von Gott gewichen, aber Gott hat etliche zum Heil prädestiniert, Christum zu ihrem Erlöser und sein Werk für sie erlösungskräftig zu sein. Die Sakramente reichen dann die Kräfte dar, durch die der Wille sich wieder zu Gott hinwenden kann. Andererseits hat Duns mit nicht minderem Nachdruck betont, daß der Wille immer nur durch sich selbst bestimmt ist, da durch sein Wollen der Mensch sich über die Natur erhebt. Dadurch, daß Gott in schöpferischer Weise in dem Menschen den Gnadenhabitus wirkt, empfängt der Wille seine Richtung; dagegen bleiben die einzelnen Akte des Wollens ein Werk des Menschen, während nach Thomas aus dem übernatürlichen Habitus unmittelbar die Werke des Christen hervorgehen, daher Wirkungen der gratia operans sind. Zugleich aber redet Duns auch von einem meritum de con-

[1]) II, Dist. 27, 7 ex gratia quae non est meritum sed facit, non tamen sine libero abitrio, proveniunt merita nostra sc. boni affectus . . atque bona opera, quae Deus remunerat nobis.

[2]) Summa II, 1 q. 113 a. 7 tota iustificatio originaliter consistit in gratiae infusione. per eam enim et liberum arbitrium movetur et culpa remittitur (d. h. wird die Sünde getilgt).

gruo, das der natürliche Mensch sich erwerben kann und wofür er dann belohnt wird durch die Mitteilung der Gnade. Mit ihrer Hilfe erwirbt er sich dann ein meritum de condigno. Freilich beruht auch dies auf der Akzeptation von seiten Gottes, daß er sie nämlich gnädig annimmt und zum Gegenstand der Belohnung macht.

Alle Gnadenwirkungen erfolgen aber durch die Kirche und ihre Sakramente.

5. Die Sakramente und die Kirche. Die Gerechtmachung geschieht durch die Sakramente. Sie beruhen auf dem Verdienst Christi und teilen Gnade und Tugend mit zur Erlangung des ewigen Lebens. Sie sind sichtbare Zeichen der unsichtbaren Gnade, aber zugleich signa efficacia gratiae. So seit dem Lombarden. In bezug auf die Zahl vielleicht Hugo folgend, hat er durch die Begrenzung der Zahl einen festen Sakramentsbegriff ermöglicht und diesen dahin bestimmt, daß er ein solches signum gratiae Dei sei, durch das sie zugleich wirksam wird (Sent. 4, 1, 2; 22, 3).[1] Nur darüber differierte man, wie die Sakramente die causae gratiae seien. Ein Alexander, Bonaventura und Duns deuteten es so, daß zufolge göttlicher Ordnung, durch eine pactio divina, die Wirkung der Gnade mit den Sakramenten verbunden ist. Bei Thomas dagegen sind die Sakramente die causae instrumentales. Die virtus salutifera strömt aus der Gottheit Christi durch seine Menschheit in sie ein und wird nun durch sie wie durch Kanäle als Kraft zum Guten behufs Heilung von der Sünde weiter geleitet (Summa 3, q. 62, 5). Gewissermaßen als eine Kraftsubstanz tragen sie Gnade in sich (continent gratiam) und befähigen die Empfänger zum Guten. — Wegen dieser dinglichen Art der durch sie vermittelten Gnade ist die Wirkung der Sakramente nur in gewissem Sinn[2]) bedingt durch das gläubige Verhalten der Empfänger. Sie wirken (im Unterschied von den alttestamentlichen Sakramenten, die nur signa, nicht auch causae gratiae sind) ex opere operato nicht nur ex opere operantis (Thom., In sent. 4, 2, qu. 1, 4). Nur wird vorausgesetzt (außer bei der Taufe und der Buße), daß der Empfänger im Stand der gratia sei, und wird gefordert, daß nicht — durch eine Todsünde — ein

---

[1]) Schon Hugo lehrte (De sacram. 1, p. 9, 2) das Sakrament repraesentans, significans und continens gratiam und (Summa 4, 1) non solum significat, sed etiam confert illud cuius est signum (Kattenb. RE 17, 360).

[2]) Bonaventura, In sent. 4, 17, 2, 1 sacramenta non habent efficaciam nisi in eis qui se disponunt.

Riegel vorgeschoben werde.[1]) Sofern sie nicht nur als Heilmittel wider die Sünde dienen, sondern auch ad perficiendam animam zum Dienste Gottes, prägen sie einen Charakter ein.

So die Taufe. Mit der Vergebung der Sünden verleiht sie zugleich Kräfte der Gerechtigkeit. Sie mindert das Streben der niedern Seelenkräfte (die concupiscentia) oder mehrt vielmehr die höheren. Dadurch beseitigt sie den Defekt der Erbsünde, so daß die Konkupiszenz nur als fomes peccati bleibt und erst bei Zustimmung des Willens zu ihr wirklich Sünde wird.

Eine Erneuerung des in der Taufe Mitgeteilten gibt die Firmung, als Kräftigung zum aktiven guten Handeln.[2]) Sie verleiht die gratia secunda gratum faciens.

In Bezug auf die Eucharistie wird jetzt die Verwandlungslehre bestimmtes Dogma. Die Substanz des Brotes geht über in die des Leibes, die des Weines in die des Blutes Christi. So lehrte der Lombarde substantiam panis in corpus, vinique substantiam in sanguinem converti (Sent. 4, dist. 10, 4). Ex pane fit corpus Christi (Thomas, Summa 3, q. 75, 8). Nur die Akzidenzen von Brot und Wein bleiben, als signa, nicht res (ebd. 3, q. 77, 1 accidentia in hoc sacramento manent sine subiecto, quod quidem virtute divina fieri potest). Der verklärte Leib Christi wird im Abendmahl gegenwärtig per modum substantiae, nicht per modum quantitatis. Die Wandlung geschieht nach Albert und Thomas durch eine den Konsekrationsworten einwohnende Kraft, nach Bonaventura u. a. durch eine Assistenz der göttlichen Allmacht. Sowohl die Gottheit Christi, wie die Seele Christi sind, weil vereint mit dem Leib auch im Abendmahl gegenwärtig, und der ganze Christus in jeder Gestalt (Thomas, ebd. 76, 1. 2); Fleisch und Blut Christi sind untrennbar (Lauda Sion: caro cibus, sanguis potus; manet tamen Christus totus sub utraque specie). Die Kelchentziehung — gegenüber den Laien — ward damit gerechtfertigt. — Wegen der Wandlung bleiben Leib und Blut Christi in Hostie und Wein gegenwärtig auch abgesehen von der Nießung. Daher die Verehrung

[1]) Duns, In l. IV, 1, 6 sacr. ex virtute operis operati confert gratiam ita, quod non requisitur ibi bonus motus interior, qui mereatur gratiam, sed sufficit, quod suscipiens non ponat obicem.

[2]) Thomas, Summa III, q. 72, 5 per sacram. confirmationis datur homini potestas spiritualis ad . . agendum ea, quae pertinent ad pugnam spiritualem contra hostes fidei.

der geweihten Hostie und ihre feierliche Anbetung am Fronleichnamfest.

Das Bußsakrament gliedert sich jetzt in contritio, confessio und satisfactio. Als Wirkung der Gnade schließt die contritio die Nachlassung der Sünden und die Wiederherstellung des Christen in sich[1]) (Göttler S. 209 ff.); andererseits soll sie zur Erlangung der Gnade disponieren und für das Sakrament vorbereiten. Thomas macht auf die Unsicherheit über die Vollkommenheit der Reue aufmerksam und darauf, daß diese den Vorsatz zu beichten in sich schließe (nullus reputatur contritus, nisi habeat propositum subiciendi se ecclesiae clavibus). Aber von selbst wird die erst noch durch das Sakrament zu ergänzende Reue zu einer halben Reue, wie sie der Mensch zu leisten vermag, zur attritio. Von dieser hatten nach Alanus von Lille und Stephan Langton Alexander von Hales und andere geredet. Thomas unterscheidet contritio und attritio nur dem Grade nach. Es ist ein noch unvollkommenes Mißfallen an der Sünde, zumeist aus Furcht geboren, jedenfalls noch nicht caritate formata. Beichte und Absolution machen diese Reue zu einer vollkommenen (Thomas, In sent. 4, 22, 2, 1 si obicem non ponat [durch eine Todsünde], in ipsa confessione et absolutione sibi gratia et remissio datur). Nach Duns verwandelt die Absolution die attritio in eine contritio und die ewige Strafe in eine zeitliche (In sent. 4, 16, q. 1, 7 absolvit quidem a debito aeternae poenae, sed ligat ad solutionem poenae temporalis). — Die zeitlichen Strafen werden getilgt durch die satisfactio operum, die geschieht durch Verzicht auf von Gott geschenkte Güter. Wenn nicht gebüßt, müssen diese Strafen im Fegfeuer getragen werden, aus dem aber Seelmessen und Indulgenzen befreien. — Die Praxis des Ablaßwesens[2]) ist später durch die Theorie begründet worden. Nach Alexander ist der Ablaß eine relaxatio poenae debitae pro peccato auf Grund der supererogationes Christi, den Gestorbenen werden sie durch Fürbitte — per modum suffragii — zugewandt. Thomas rechtfertigt diese Wirkung (suppl. q. 25, 1) durch die

[1]) Thomas, Deus in contritione dimittit culpam et poena aeterna commutatur in temporalem (bei Loofs S. 584).

[2]) Dazu Brieger, Das Wesen d. Ablasses am Ausgang des MA, Lpz. 1897. RE 9, 76 ff. A. Gottlob, Kreuzzugsablaß u. Almosenablaß, Stuttg. 1906. Von den frühern Kommutationen unterschied sich der Ablaß dadurch, daß er nicht auf einen Einzelfall sich bezog, sondern an bestimmte Stätten oder Leistungen gebunden war.

unitas corporis mystici, in qua multi in operibus paenitentiae supererogaverunt ad mensuram debitorum suorum, vor allem aber auf Grund des meritum Christi.

Die Unctio extrema soll die peccata venialia, nach Thomas doch auch peccata mortalia, tilgen.

Die Ordination verleiht den priesterlichen Charakter und die gratia gratum faciens. Alle Glieder des ordo haben daran teil, wenn auch entsprechend seinen Abstufungen in verschiedenem Grade.

Auch die Ehe ist ein Sakrament auf Grund von Eph. 5, 32, motiviert als solches durch die ihr innewohnende heiligende göttliche Kraft, wie sie sich äußert in der Lebenslänglichkeit der Verbindung zur Erzeugung und Erziehung der Kinder und in der Bewahrung vor Unzucht. Das Eherecht bildet einen umfangreichen Bestandteil der scholastischen Dogmatik.

In den Sakramenten erfolgt die heiligende Gnadenspendung der Kirche. Diese selbst ist für die mittelalterliche Theologie nicht sowohl Gegenstand des Glaubens, als der Erfahrung. Sie verwaltet die Sakramente und ist hierdurch die communio sanctorum. Sie ist aber auch ein staatlicher Organismus, indem der potestas ordinis oder clavium die iurisdictionis zur Seite geht. Durch letztere übt die Kirche die Regierungsgewalt, und in dieser Hinsicht ist der Bischof dem Priester übergeordnet. Wegen der Einheit des Leibes Christi bedarf es aber auch eines einheitlichen Hauptes; denn die Monarchie ist die beste Regierungsform. Dem Papst sprechen die Scholastiker der Bettelorden, voran Thomas,[1]) die plenitudo potestatis zu und das regimen immediatum über die ganze Christenheit, in gewissem Sinn auch die Unfehlbarkeit (Summa II b 1, 10 c). Dabei wird doch der Schrift von Thomas und Bonaventura allein absolute Autorität zuerkannt.

## § 29. Die kirchliche Lehre am Ausgang des Mittelalters.

K. Werner, Die Scholastik d. späteren Mittelalters, 4 Bde., Wien 1881—87. R. Seeberg, RE 5, 62 ff. 14, 260 ff. 17, 724 ff. u. zu § 28. J. Gottschick zu § 28, ZKG 1903. H. Hermelink, Die theol. Fak. in Tüb. vor d. Ref., Tüb. 1906. J. Würsdörfer, Erkenntnis u. Wissen nach Gregor v. Rimini, Mstr. 1917. F. Bürck, Die Psychologie d. h. Antonius von Florenz, Bonner Diss. 1916. Hasak, D. christl. Glaube des deutschen Volkes beim Schluß d. MAs., Rgsb. 1868.

---

[1]) Auch Bonaventura, In sent. 4, 20, 2, 5 dominus vicario suo plenitudinem potestatis contulit.

1. In der von Franziskus ausgehenden Bewegung des 13. Jahrhunderts erreichte die mittelalterliche Frömmigkeit ihren Höhepunkt. Auch dem 14. und 15. Jahrhundert fehlt es nicht an intensiver Religiosität. Aber sie ist nur bemüht die alten Formen neuzubeleben und zu steigern, kann nicht mehr neue erzeugen. — So in der christlichen Liebestätigkeit, den asketischen Übungen, bei den Reformen im Mönchtum; Wichtiges und Unwesentliches werden als gleichbedeutend behandelt. Die Kirche ist jetzt der Universalstaat, von der päpstlichen Kurie aus einheitlich regiert; die Kaiserkrone wie das Königtum zu vergeben, erhebt der Papst jetzt den Anspruch. Aber gegenüber dem französischen Königtum muß er die Bulle Unam sanctam preisgeben, ja er gerät in weitgehende Abhängigkeit von ihm. Seine exorbitanten Ansprüche gegen Ludwig den Baiern rufen den Protest eines Occam und des Defensor pacis hervor, der scharfe Grenzen zieht zwischen kirchlicher und staatlicher Gewalt und das Recht des Papsttums nur in der utilitas communis begründet sieht. Die großen Reformkonzile haben dann angesichts des Schismas die Hoheit des Konzils über dem Papsttum ausgesprochen. Freilich ward auf der Lateransynode von 1512 ff. die päpstliche Unfehlbarkeit von Thomas de Vio von Gaeta sehr bestimmt verteidigt. Augustinus Triumphus (gest. 1328) hatte auch in weltlicher Hinsicht die potestas directa des Papstes vertreten.

Die Entwicklung der Scholastik in dieser Periode hat der kritische Geist des Duns bestimmt. Auch Duns war noch Realist: das Universale ist wirklich als Urbild in Gott. Aber es zielt ihm doch alles auf das Einzelne ab, die individuitas und haecceitas (Seeberg, Duns S. 72 ff.; 672 f.). Sein Schüler Occam vollzieht den Übergang zum Nominalismus (venerabilis inceptor). Auch für ihn existieren die universalia, die allgemeinen Begriffe, zwar wirklich, aber im Geist des Menschen (qualitates subiective [als Subjekt] existentes in anima. Quodlib. IV, 19; V, 13; In sent. I dist. 2, qu. 8E), in diesem haben sie ein esse subiectivum, d. h. ein gegenständliches Sein im Unterschied von dem bloß vorgestellten (In sent. II, qu. 8 H, vgl. Quodlib. V 13). Mit den Begriffen, nicht mit den Sachen hat es die Wissenschaft zu tun. Ist aber das Daseiende nicht eine Erscheinungsform des Ewigen, dann läßt sich auch nicht aus der Erkenntnis des Göttlichen die aller Dinge ableiten, und es läßt sich dann auch nicht der Vernunftbeweis für das Dogma bringen, das doch der Ausdruck für die aus dem Wesen Gottes sich ergebende Erkenntnis der Dinge ist (§ 27, 3). Daher setzt nun die Kritik an

dem Dogma ein. Ebenso wie das überkommene Dogma würden sich auch ganz andere Dinge aus den im Dogma gegebenen Voraussetzungen erweisen lassen. Doch soll durch diese Kritik das Dogma in keiner Weise erschüttert werden. Vielmehr wird nun um so unbedingter die Unterordnung unter die Lehren und Ordnungen der Kirche gefordert. Aber allerdings haben Occam (Dial. p. 843 ed. Goldast scriptura s. errare non potest . . papa potest errare) und andere ihm folgend (z. B. Marsilius, d'Ailli, Biel) der Autorität der Kirche auch die der Schrift entgegengesetzt. Der Christ ist nicht verpflichtet de necessitate salutis zu glauben, was nicht in der Schrift gelehrt wird oder sich mit notwendiger Konsequenz aus ihr ergibt (Dial. S. 411; vgl. auch d'Ailli [bei Tschackert im App. S. 10]: maioris auctoritatis est assertio scripturae sacrae canonicae quam assertio ecclesiae christianae; auch Durandus [Sent. Prol. q. 1 L]: solum vel principaliter eis [den Glaubensartikeln] assentimus ex auctoritate scripturae quam credimus a Deo esse inspiratam). An der tatsächlichen Unterstellung unter die Autorität der Kirche hat diese Erkenntnis jedoch nichts geändert. „Die Gesamtkirche irrt nicht" (Dial. I, 4; c. 8 f.). Es herrscht durchaus der Positivismus einer fides implicita (vgl. Seeberg, DG III, 616 f.; RE 14, 271 f.).[1] Der Glaube ist wesentlich Anerkennung des katholischen Dogmas.

2. Das Erlösungswerk Christi wird entweder im Anschluß an Thomas mit Durandus als satisfactio superabundans verstanden, oder es wird skotistisch mit Biel die Geltung des Verdienstes Christi als auf der acceptatio von seiten Gottes beruhend angesehen. Die Prädestinationslehre wird als ein Stück des Determinismus festgehalten, jedoch zugleich ein meritum de congruo gelehrt. Das Leiden Christi ist zwar das principale meritum, aber ihm concurrit aliqua operatio des Menschen. Sie begründet (durch das facere quod in se est) vor Empfang der Gnade ein meritum de congruo und hernach ein solches de condigno (Biel, Coll. in sent. 3, 19, 1, 5). Die Abhängigkeit der gesamten ethischen Denkweise von Aristoteles brachte dies mit sich. Von manchen war doch auch das Tun des Menschen, soviel an ihm, auf die Wirkung der Gnade zurückgeführt

[1]) Kropatscheck, Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche I, Leipz. 1904, S. 309 ff. G. Hoffmann, Die Lehre von der fides implicita I, Leipz. 1903, S. 153 ff. Biel, Expos. can. miss. lect. 12 B credo sicut ecclesia credit. Occam, De sacr. alt. 1: haec est mea fides, quoniam est catholica fides; quidquid enim romana ecclesia credit, hoc solum et non aliud vel explicite vel implicite credo (vgl. Hoffm. S. 161).

worden. Die Spätscholastik war bemüht, ein Gleichgewicht der sakramentlich gespendeten Gnade und der vom Menschen geforderten Leistung herzustellen. Auch den Glauben sollte die Taufe als habitus einflößen; nur hatte der als Kind Getaufte zugleich diesen Glauben als fides acquisita durch sein Wirken sich zu eigen zu machen (Occam, In sent. 3, q. 8 L). Die Freiheit des Willens erklärte man, weil ihm wesentlich, für durch die Sünde nicht aufgehoben.[1])

Aber wie trotz der Tendenz der kirchlichen Praxis auf Werkübung es dennoch in dieser auch an einer Gründung allein auf die Gnade nicht gefehlt (z. B. im Canon missae: non aestimator meriti sed veniae largitor), so wurden auch in der Theologie Stimmen augustinischer Reaktion laut gegen den Pelagianismus der Zeit. So lehrte im Gegensatz zu diesem Thomas von Bradwardina (gest. 1349, bes. in De causa Dei contra Pelagium (ed. Savile 1618), daß allein die auf der Prädestination beruhende Gnade rette; diese Prädestination freilich bei ihm eine Form des Determinismus. Auch Gregor von Rimini[2]) hat die Gnadenlehre Augustins der Lehre Occams einzugliedern versucht (nur mit Hilfe des speciale auxilium Dei könne der Mensch etwas Gutes tun; fides inchoata et fides perfecta donum Dei sunt).

3. Eine direkte Einwirkung Augustins hat statt (Lechler I, 553) in John Wiclifs Definition der Kirche als congregatio omnium praedestinatorum.[3]) In die Opposition gegen die kirchlichen Gewalten und dazu, die Konsequenzen seiner Betonung der Schrift als der lex Christi zu ziehen, ward Wiclif seit 1376 durch die politischen und kirchlichen Verhältnisse geführt. Er wendet sich, da allein humilitas, caritas, paupertas in der Kirche Christi berechtigt sind, vornehmlich gegen den großen Güterbesitz der Kirche. Er ver-

[1]) Occam, In Sent. 2, q. 19 A: naturalia inclinant ad actum bonum (moralem) post peccatum sicut ante; daher der Mensch von sich aus Gott über alles lieben kann (Loofs 613 f.). Biel, II, d. 30, 1, 3, 4 rectitudo naturalis voluntatis . . est realiter ipsa voluntas nec ab ea separabilis. Sermo 14 § J actus meritorius ex duobus dependet, ex nostro arbitrio libero et ex gratia.

[2]) Stange, NKZ 11, 574 ff. Denifle, Luther und Luthertum I, 544 f. Seeberg III, 622 ff.

[3]) G. V. Lechler, Johann v. Wiclif u. d. Vorgesch. d. Reformation, 2 Bde., Leip. 1873. J. Loserth, Hus und Wiclif, Prag 1884. RE 8, 472 ff. 21, 225 ff. F. Wiegand, De eccles. notione quid Wiclif docuerit, Erl. 1891. D. Heine, W.s Lehre vom Güterbesitz, Gütersl. 1903. Kropatscheck a. a. O. S. 326 ff. Vgl. auch R. Seeberg, Zur Gesch. d. Begriffs d. Kirche, und Gottschick, ZKG 8, 34 ff.

neint dann zunächst die absolute Notwendigkeit des Papsttums (De civili dominio I, 43), erkannte hernach den Papst als Stellvertreter Christi nur an, si praedestinatus est, um schließlich seit dem Dialogus sive speculum ecclesiae militantis das Papsttum als temporali dominio ergeben überhaupt abzulehnen. Schon zuvor bekämpfte er den Ablaß und alles auf Gewinn abzielende Treiben der Kirche, die Bettelorden als von ihrem Ideal abgefallen. Seit 1381 (z. T. schon 1379) bestreitet er auch die Transsubstantiationslehre (Tract. de eucharistia) und erklärt, daß die römische Kirche auch in Artikeln des Glaubens irren könne (ebd. 2); ja er handelt De Christo et adversario suo antichristo. Im Trialogus wird sogar ein Teil der Sakramente als nicht schriftgemäß bestritten, ebenso die Ohrenbeichte, der Cölibatszwang und anderes. Einen Vorzug des Mönchtums lehnt er ab, da die consilia evangelica allen Christen gelten (De rel. priv. 2, 2).

Wiclifs Gedanken hat Hus in milderer Gestalt sich angeeignet, vielleicht nicht seinen Widerspruch gegen die Transsubstantiationslehre. In einer Nachwirkung von Anschauungen Wiclifs hat die Unität der böhmischen Brüder eine Gemeinde in apostolischer Reinheit herzustellen gesucht. Die Kirche als Gemeinschaft der Prädestinierten haben auch Goch, Johann von Wesel und Wessel Gansfort gelehrt.[1]) Ihr Widerspruch gegen einzelne Bestandteile der Tradition, wie der Wesels gegen den Ablaß und die Vertretung der augustinischen Gnadenlehre durch Wessel halten sich innerhalb der Grenzen mittelalterlichen Christentums.

4. Die mittelalterliche Sakramentslehre fand jetzt auf dem Florentiner Konzil durch das Decretum pro Armenis[2]) ihren in der römischen Kirche fortan geltenden Ausdruck. Die Bestimmungen über die Siebenzahl der Sakramente, über Materie und Form, über die Notwendigkeit der priesterlichen Intention zu tun, was die Kirche tut, über den durch Taufe, Firmung und Ordination aufgeprägten Charakter wurden hier festgestellt. Die ATl. Sakr. non causabant gratiam . ., haec vero nostra et continent gratiam et ipsam digne suscipientibus conferunt. Sie wirken ex

---

[1]) O. Clemens, Joh. Pupper von Goch, Leipz. 1896; Über Leben und Schriften Joh. v. Wesel, Deutsche Zeitschr. f. Gesch.wiss. 1898 S. 143 ff. Fizély, Wessel Gansfort, Gött. Diss. 1911. M. v. Rhijn, W. Gansf., Haag 1917.

[2]) C. Mirbt, Quellen z. Gesch. des Papsttums u. des röm. Katholizismus[3], Tüb. u. Leipz. 1911, S. 162 ff.

opere operato, wo nicht eine Todsünde einen Riegel vorschiebt. — Die Taufe ist die ianua spiritalis vitae; ihre Materie natürliches Wasser; die Form: Ego te baptizo in nomine patris etc., jedenfalls aber eine trinitarische Formel. Eventuell kann auch ein Laie oder eine Frau, selbst ein Heide oder Häretiker taufen, dummodo formam servent ecclesiae et facere intendant quod facit ecclesia. Wirkung der Taufe ist der Erlaß jeder Schuld durch Erb- und Tatsünde und entsprechender Strafe, daher es auch keiner nachfolgenden satisfactio des Getauften bedarf. — Die Materie der Firmung ist durch den Bischof geweihtes chrisma confectum ex oleo et balsamo; die Form: Signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis in nomine patris etc. Nur der Bischof darf sie vollziehen. Die Wirkung ist, daß datur spir. ad robur. — Die Materie des Abendmahls ist Weizenbrot und Wein, mit etwas Wasser vor der Weihe gemischt; dies letztere, weil Abbild des Leidens Christi und der unio populi christiani ad Christum. Die Form sind die Einsetzungsworte; durch sie substantia panis in corpus Christi et substantia vini in sanguinem convertuntur, ita tamen, quod totus Christus continetur sub specie panis et totus sub specie vini et sub qualibet quoque parte hostiae consecratae et vini consecrati . . totus est Christus. Die Wirkung ist die adunitio hominis ad Christum und hierdurch eine Mehrung der Gnade und geistliche Nährung. — Als die quasi materia der Buße werden bezeichnet die actus paenitentis, nämlich die contritio cordis, confessio oris (bestehend in der Aufzählung aller Sünden, deren man sich bewußt ist) und die vom Priester auferlegte satisfactio, vornehmlich durch Gebet, Fasten und Almosen. Die Form bilden die Absolutionsworte des Priesters mit entsprechender Wirkung. — Materie der letzten Ölung ist vom Bischof geweihtes Olivenöl. Nur in Todesgefahr ist sie zu erteilen durch Salbung von Auge, Ohr, Nase, Händen, Füßen, Nieren; ihre Form: Per istam sanctam unctionem . . indulgeat tibi dominus quidquid per visum etc. Die Wirkung ist Heilung des Geistes, mitunter auch des Leibes. — Als Materie der Ordinatio wird die Übergabe von Brot und Wein (beim Diakonen der Evangelien) angesehen; die Form ist: Accipe potestatem offerendi sacrificium in ecclesia pro vivis et mortuis in nomine etc. Der Bischof erteilt dies Sakrament zur Mehrung der Gnade für das Amt. — Die Ehe bildet ab die Gemeinschaft Christi mit der Kirche nach Eph. 5, 32; ihre causa efficiens ist der mutuus consensus. Ihr Gut die Absicht, Kinder zu erzeugen und fromm zu erziehen,

gegenseitige Erhaltung im Glauben und die Unlöslichkeit, die namentlich selbst bei Trennung Wiederverheiratung ausschließt.

In der Buße fällt jetzt den Satisfaktionen und mit ihnen den Ablässen eine große Rolle zu. Diese lösen die Satisfaktionen ab und retten von den Strafen des Segfeuers. Aus dem Kreuzzugsablaß ist seit 1300 der Jubiläumsablaß geworden. Bonifaz IX. ließ ihn 1390 auch hinaustragen. „Erlaß von Schuld und Strafe" wird jetzt gewährt. — Seit dem Konzil von Konstanz verschwindet dies, aber nun erklären die Päpste im Plenarablaß Bußsakrament und Straferlaß zu vereinigen.

## § 30. Die Mystik des späteren Mittelalters.

W. Preger, Gesch. d. deutschen Mystik im Mittelalter, 3 Bde., Lpz. 1874. 1881. 1893. E. Krebs, Meister Dietrich, Mnst. 1908. H. Denifle, Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre, ALKM II (1886). F. Jostes, Meister Eckhart und seine Jünger, Freib. Schw. 1895. Deutsch, RE 5, 142. Ph. Strauch, RE 17, 203 ff. van Veen RE 17, 267. H. Pahncke, Unters. zu den deutschen Predigten M. Eckharts, Halle 1905. K. Rieder, Der Gottesfreund vom Oberland, Innsbr. 1905. Cohrs, RE 19, 173. 451.

1. Die Mystik ist die Gestalt mittelalterlicher Frömmigkeit, sofern sie sich an sakramentlicher Kirchlichkeit nicht genügen läßt, sondern ein inneres Verhältnis zu Gott erstrebt.[1]) Zeigt die Scholastik, wie sich die Umschaffung des Menschen durch Bekleidung mit einer Übernatur vollzieht, die zu frommen Leistungen befähigt, so schildert dagegen die Mystik, wie die Seele durch Einkehr in ihr innerstes Wesen — mit Hilfe jedoch der göttlichen Gnaden — zur Erhebung über die menschliche Natur und zur wesenhaften Verbindung mit der göttlichen gelangt. Die großen Scholastiker Albertus, Thomas, Bonaventura sind auch die großen Mystiker. Der scheinbare Gegensatz von Mystik und Scholastik ist durch die Verschiedenheit der Aufgabe, aber auch dadurch bedingt, daß die mystische Theologie sich unabhängiger von der Überlieferung bewegen und daher eigenes Erleben aussprechen konnte; der sog. „deutschen Mystik" ermöglichte schon die Anwendung der Muttersprache, in größerer Unmittelbarkeit religiösem Empfinden Ausdruck zu verleihen. Eine Berücksichtigung verdient diese Mystik auch in der Dogmengeschichte, da sie zeigt, wie man bei Betrachtung des

[1]) Grabmann II, 97 „Die Mystik will Verinnerlichung und Erleben der durch die Scholastik begründeten Lehre von der Gottesgemeinschaft".

Verhältnisses der Seele zu Gott den Heilsweg verstand, und eine Reduktion der Lehre vorbereitete. Im Gegensatz zu der pantheistischen Mystik der „Brüder des freien Geistes" will diese Mystik die Grenze zwischen dem göttlichen und menschlichen Geist festhalten; nur soweit es das Geschöpf vermag, soll der Mensch „gottförmig" werden. Letztlich entschwindet diese Abgrenzung doch immer wieder bei der Schilderung des „gottschauenden" Lebens.

Vertreter der „deutschen" Mystik sind ein Eckhart (gest. 1327), Heinrich Seuse (gest. 1361), der Verfasser der sog. „Deutschen Theologie", Tauler (gest. 1361), die Schriften des Rulman Merswinschen Kreises, Johann von Ruysbroek (gest. 1381), das „Buch von der geistlichen Armut"[1]) und die Imitatio Christi, angeblich von Thomas a Kempis.

Unter ihnen ist der theologisch bedeutendste Eckhart (vgl. Hauck KG V, 280 ff.). Als Scholastiker ist er abhängig von Thomas (Denifle, ALKM 1886 S. 417 ff.). Einflußreich ward er durch seine mystischen Schriften, in denen er davon redete, „daß der Mensch sein selbst und aller Dinge ledig werde" und zur „Wiedereinbildung in Gott" und zur „Lauterkeit göttlicher Natur" gelange. Auf die Neugeburt durch die innere Offenbarung Gottes fällt hier das Gewicht. Möglich ist sie durch die ursprüngliche Einheit der Seele mit Gott; auch noch jetzt ist ihr innerstes Wesen, der „Funke" — in der Scholastik Synteresis genannt —, ein „Zweig von der Vernunft, die Gott ist" (Hauck V, 285), Gott verwandt.[2]) Eckhart kombiniert diese Gedanken mit den trinitarischen und christologischen Spekulationen. — Aus der „stillen Wüste der Gottheit" der ungenaturten Natur hat sich die Trinität, die genaturte Natur, entfaltet. An Gott hat aber auch überhaupt alles, was ist, sein eigentlichstes Wesen (er ist „Nichtesnicht"). „Der Menschen Leben und aller Dinge Leben ist Gottes Sein" (Hauck V, 282). Nicht ist das Geschaffene etwas außer Gott, wie das Werk neben dem Künstler. — Freilich will Eckhart keine Ewigkeit der Welt lehren und doch wieder die Wesenheit Gottes von der der Kreaturen unterschieden wissen; sein ganzes Wesen offenbart Gott nicht in der Kreatur. Im Seelengrund hat die unmittelbare Berührung mit dem Wesen Gottes statt. Hierher zurückzukehren ist daher die sittliche Aufgabe; still zu werden im Wesen Gottes, „mit

[1]) Herausg. von Denifle, Münch. 1877. Dazu A. Ritschl, ZKG 1881 S. 337 ff.

[2]) Aliquid est in anima quod est increatum et increabile, vgl. Denifle, Archiv II, 639.

Gott zu wesen". Die Voraussetzung dafür ist die Menschwerdung Gottes, auf die schon die Erschaffung des Menschen abzielte. Der Weg ist, abzulassen von der Selbstliebe und sich Gott zugrunde zu lassen. Durch solche „Abgeschiedenheit" wird Gottes Sohn in der Seele geboren;[1]) die Gerechtigkeit wird ihr „eingebildet"; da wird die Seele „still im Wesen Gottes und weiß von nichts als nur: mit Gott zu wesen" (Hauck V, 289). Die höchste Stufe ist das Schauen Gottes; aber willig ist darauf zu verzichten, wenn Werke der Liebe es fordern. Auch steht jeden Gutes Gebrauch dem frei, der sich selbst gelassen; Leiden ist nicht zu suchen, sondern dem von Gott geschickten ist stille zu halten.

2. Eckharts Schüler Seuse hat die Stufen der Mystik zu durchleben gesucht: die Freude an der himmlischen Minne, Peinigungen fast bis zur Selbstvernichtung, endlich den Dienst der Liebe gegen den Nächsten.[2]) So will seine Seele sich mit der himmlischen Weisheit vermählen. — Praktischer gerichtet ist die Mystik eines Tauler. Aber auch nach ihm schaut die Seele in ihrem „wonniglichen Grund", in ihrem „Alleredelsten" Gott und erkennt in ihm sich selbst; denn die Seele ist nicht nur nach Gott gebildet, „sondern es ist dasselbe Bild, was Gott selber ist, in seinem eignen, lauteren, göttlichen Wesen" (46. u. 77. Pred., Cohrs S. 457). — Am treusten hat die sog. „Deutsche Theologie"[3]) Eckharts Gedanken in sich aufgenommen. Sie zeigt erst das Wesen der Vereinigung mit Gott, dann den Weg dazu. Das Ziel sieht sie im Lassen der Ichheit. Die Geburt Christi hat sich in jeder Seele zu wiederholen. Je mehr meine Ichheit abnimmt, um so mehr nimmt Gottes Ichheit in mir zu, bis ich dahin gelange, daß ich Gott im Haben wie im Darben gleichmäßig besitze. — Zum Aufgeben der Eigenheit, zum „Rasten" des eigenen

[1]) War umme ist got mensche worden . .? . . darumme, daz got geboren werde in der sêlẹ und daz die sêle in gote geboren werde, Loofs 628.

[2]) Vgl. bes. R. Seeberg, Ein Versuch jenseitigen Lebens, Dorpat 1889. — Seuses Anschauungen zusammenfassend Cohrs, RE 19, 176: Der Christ „wird sich willig darbieten zu leiden die unzählige Menge aller der Widerwärtigkeiten, die ihm von Gott oder Kreatur zufallen mag, ja wird das Leiden des gekreuzigten Christus in sich bilden und danach . . sich setzen in eine Stillheit seines Gemüts mit einer kräftigen Gelassenheit", in der er nur Gottes Ehre sucht und dem Nächsten dient. Das Ziel ist „des Geistes Überfahrt", wo er ist „über Zeit und Raum . . mit inniger Schauung in Gott vergangen". „Nach der höchsten Wahrheit" aber genießt er seine Seligkeit „von dem überwesentlichen Geist . . in den Abgrund nach einschwebender Einfältigkeit eingeschwungen."

[3]) Neueste Ausgabe von H. Mandel, Leipz. 1908.

Geistes will auch Ruysbroek anleiten, damit man „sonder Mittel" Gott schauen und mit ihm eins werden könne.

Der Weg zu solcher Vereinigung mit Gott ist die Nachahmung des armen Lebens Christi. Ihr ist gewidmet das Büchlein De imitatione Christi.[1]) Sein Grundgedanke ist, daß des Christen Leben ein zweites Leben Christi werde. Das heilige Kreuz ist der königliche Weg zum Himmel.

Entbildet zu werden von der Kreatur, gebildet zu werden mit Christus, überbildet zu werden in der Gottheit: so bezeichnet Seuse die Aufgabe des wahren Christen. Die Forderung wirklicher innerlicher Hingabe an Gott und die Erkenntnis, daß Gott selbst alles in der Seele wirken muß, haben diese Mystik auch für Luther wertvoll gemacht.

---

# V. Die Ausmündung der Dogmengeschichte in dem Dogma der Konfessionskirchen.

## § 31. Die dogmengeschichtliche Bedeutung der Reformation Luthers.

1. Die Reformation Luthers hat tatsächlich ein Neues gebracht. Luther hat die Gemeinschaft mit Gott in neuer Weise erlebt und hat von hier aus ein neues Verständnis des Christentums gewonnen. Unter Erfassung des ganzen Ernstes der Sünde gelangte er doch zu der Gewißheit eines gnädigen Gottes, und hat in dieser Heilsgewißheit die Befähigung erlangt, die Konsequenzen seines Erlebnisses zu ziehen. Als die ihm gewordene Erkenntnis hat er ausgesprochen, daß der Gerechte seines Glaubens lebe, d. h. daß des Christen Gerechtigkeit vor Gott darauf beruht, daß Gott den Sünder ihm recht sein läßt, und daß das Zutrauen zu Gott das wahrhaft christliche Verhalten ist. Diese Rechtfertigung aus Gnaden durch den Glauben steht fortan im Mittelpunkt des Bewußtseins Luthers; ja das Ganze seiner christlichen Erkenntnis ist damit ausgesprochen. In der Rechtfertigung wird Christus und alles, was er hat, der Seele eigen, und die Seele mit allem, was sie hat, Christo eigen. Christus schenkt der Seele seine Gerechtigkeit; der Seele Brautring und einziger Mahlschatz ist der Glaube; aber in Christi Gerechtigkeit werden alle ihre Sünden verschlungen. „Christus im Glauben ergriffen und

---

[1]) Vgl. dazu G. Kentenich. ZKG 1905 S. 467 ff.

im Herzen wohnend ist unsere Gerechtigkeit": fides apprehendit Christum et habet eum praesentem inclusumque tenet ut anulus gemmam. Die Sünde ist noch da, aber sie ist vergeben, denn Gott ist mir hold um Christi willen, und die vita Christi in suo fideli non quiescit, sed semper vivit et agit (4, 646).

2. In Christus erfaßt Luther Gott als seinen Gott. Daher sind für ihn die Fragen der Trinität und der Zweinaturenlehre nicht Probleme der Spekulation und Dialektik, an denen eine theologia gloriae ihre Kunst zeigen kann, sondern er ist mit seinem ganzen religiösen Interesse an Christus den Gottmenschen gebunden.[1]) In ihm lernen wir Gott erkennen und zum Heil ergreifen.[2]) Denn außer Christo ist Gott ein zorniger Gott und ein verzehrendes Feuer, aber in Christus „ein Meer von eitel unerdenklicher Liebe", so daß, wenn man Gott recht malen wollte, man ihn als eitel Liebe malen müßte. Christus ist ihm der Versöhner. Seine Gottheit ist ihm darum so wichtig, weil er nur in ihm Gottes Zorn in Liebe gewandelt und den Zugang zum Herzen Gottes erschlossen sieht.[3]) Bedürfte es keiner Versöhnung, so wäre „das ganze Neue Testament nichts . ., und Christus hätte . . unnützlich gearbeitet, daß er für die Sünde gelitten hat. Auch Gott selbst hätte damit lauter . . Gaukelspiel ohne alle Not getrieben, sintemal er wohl ohne Christi Leiden

[1]) A. Harnack, DG⁴ III, 814. „Es hat keinen Theologen nach Athanasius gegeben, der die Lehre von der Gottheit Christi für den Glauben so lebendig gemacht hat wie Luther; kein Lehrer nach Cyrill ist in der Kirche erstanden, dem das Geheimnis die Einheit der beiden Naturen in Christus ein solcher Trost gewesen ist wie für Luther." Insbes. aber vgl. Theodos. Harnack, Luthers Theologie, Bd. 2. Erlangen 1886.

[2]) Bei Th. Harnack I, 77 zu Joh. 17, 3. „An dem Christo fange deine Kunst und Studieren an, da laß sie auch bleiben und haften, und wo dich deine eigenen Gedanken und Vernunft oder sonst jemand anders führet und weiset, so tu nur die Augen zu und sprich: Ich soll und will von keinem andern Gott wissen, denn in meinem Herrn Christo. — Siehe, da steht mir des Vaters Herz, Wille und Werk offen und erkenne ihn gar, welchen sonst niemand nimmermehr sehen noch treffen kann, wie hoch er auch steige und spekuliere mit eigenen klugen und spitzigen Gedanken." Th. Harnack I, 74 ff. 371 ff. Schon in der Psalmenerklärung 1513—15 ad desperationis baratrum festinat qui per seipsum ad divinitatis cognitionem properat . ., aber in Christi Menschheit wird erkannt eius suavissima misericordia et charitas, ut sic cum fiducia possint sustineri opera potentiae suae (4, 648). Über Luthers Erklärung von Joh. 14—16 vgl. Allg. Luth. KZ. 1918 S. 730 ff.

[3]) „Meine Sünd und Tod ist das Fünklein, aber meines Herrn Christi Sterben und Auferstehen ist das große Meer." Gott hat sich in Christo „ganz und gar ausgeschüttet und nichts behalten, das er uns nicht gegeben habe."

hätte mögen vergeben". Darum hat Luther auch das Bedürfnis, „Christum so tief in die Natur und ins Fleisch zu ziehen". Der „Sohn Gottes eingewickelt in die Menschheit und eine Person", — das ist ihm Christus. In dem Gottmenschen ist Gott „mit uns worden eins". Luther weiß von keinem Gott außer dem Kind in Marien Schoß und dem Mann am Kreuz. Besonders im Abendmahlsstreit betont er mit Nachdruck die Einheit seiner Person, so „daß alles, was Christus tut und leidet, hat gewißlich Gott getan und gelitten". „Es ist und bleibt wohl der Christen Kunst und eben die rechte christliche Hauptlehre und Verstand, daß sie des gewiß seien und erkennen, daß der Mann Christus wahrhaftig und eigentlich sei in Gott und Gott in ihm, also daß er selbst wahrhaftiger und lebendiger Gott ist, und darnach, daß derselbige, so in Gott ist und Gott in ihm ist, auch sei in uns und wir in ihm. . . Durch solche Einigkeit und Gemeinschaft ist unsere Sünde und Tod abgetan, daß wir dafür eitel Leben und Seligkeit haben." Zwinglis Allöesis „richtet sich zuletzt einen solchen Christum zu, nach dem ich nicht gern wollt ein Christ sein". Vielmehr, „wo Gott ist, da ist auch der Mensch, was Gott tut, das tut auch der Mensch, und was der Mensch tut und leidet, das tut und leidet Gott". „Das ist unsers Herrn Gottes Ehre, daß er sich so tief herunterläßt." Nur in Christus können wir Gott erfassen.

3. Daher „crux Christi est theologia sincerissima". Alle Tatsachen des Lebens Christi sind für uns gegenwärtige (viventes, ut vivificent nos). Der leidende Christus aber ist nicht der Gegenstand der Nachahmung der Christen, sondern in ihm vollzieht sich ein Gericht über die Sünde und ein Heranbringen zur Gemeinschaft mit Gott, der seinem heiligen Zorn die Gnade gegen den Sünder abringt; in dem Leiden Christi wendet sich Gottes Herz uns wieder in Huld zu, und wir gewinnen dadurch ein Herz zu Gott. Die Notwendigkeit und die Gewißheit der Versöhnung sind für Luther in einem gegeben, und durch sie ist unsere Gottesfeindschaft in Gottesgemeinschaft gewandelt.

Der persönlichen Gottesgemeinschaft Bruch war die Sünde. Sie ist nicht mit der Sinnlichkeit verbunden und nicht mangelnde Leistung, sondern in ihrem innersten Wesen Unglaube, wie denn umgekehrt die Erfüllung des ersten Gebots und damit aller Gebote in der Liebe Gottes und in dem Vertrauen zu Gott besteht.[1]) Darum tritt für

[1]) 12, 178. „Die Hauptgerechtigkeit ist der Glaube, wiederum die Hauptbosheit ist der Unglaube."

Luther auch das Gesetz neben Sünde, Tod und Teufel. Denn es scheidet von Gott, da seine Erfüllung dem Gott entfremdeten Menschen unmöglich ist, und es dennoch das Gericht und Gottes Zorn dem Übertreter ankündigt.

Aber während das Gesetz durch die Angst vor Gott immer tiefer in Unglauben hineintreibt, bezeugt das Evangelium die gnädige Gesinnung Gottes in Christo gegen den Sünder. Gnadenverheißung findet Luther ebenso im Alten Testament wie Gesetz im Neuen, aber sie ist ihm konzentriert in Christus. Auch die Prädestination macht ihm die Gnade nur völlig gewiß. Die Form seiner Ausführungen in De servo arbitrio steht unter Einwirkungen der nominalistischen Theologie mit ihrem Gedanken des Willkürrechtes Gottes. Luther scheut auch keinerlei Paradoxien und keine Konsequenzen des Prädestinatianismus. Aber Harnacks Urteil DG[4] III, 841 über des Erasmus Diatribe de libero arbitrio (herausg. von J. v. Walter 1910) trifft zu, daß sie eine „ganz weltliche, im Tiefsten irreligiöse Schrift" ist, daß Luther aber zum Ausdruck bringt, wie Gottes Gnade alles, auch den Glauben wirkt. — Gottes Gnadenbezeugung wirkt den Glauben und wird des Glaubens eigen. Er ist auch das Wesentliche der Buße. Vergebens hatte Luther sich gemüht, jene Vollreue zu erringen, auf Grund deren er sich als wahrhaft bußfertig beurteilen durfte. Da ward ihm befohlen zu glauben an die Vergebung der Sünden, und in solchem Glaubensgehorsam hat er gelernt, sich dessen zu getrösten, daß Gott ihm hold ist. Dies hat er darum als die wahre Christenbuße erkannt.

4. Was aber den Glauben erzeugt, ist das Wort. Gott handelt mit dem Menschen immer nur durch sein Wort, wie wir mit ihm nur durch den Glauben an sein Wort. Auch im Sakrament ist daher das Wort der Verheißung das Wesentliche. Darum ist die Wirkung des Sakraments auch keine naturhafte, sondern der Glaube empfängt die Vergebung der Schuld (De captivitate Babylonica) als die Gabe des Sakraments. — Diese gläubige Zuversicht ist die wahre Gerechtigkeit des Christen, das Verhalten, das Gott die Ehre gibt, indem es ihn für wahr hält. In dieser Erkenntnis der Bedeutung des Glaubens spricht sich aus das Wesen des Christentums als Religion, d. h. persönliche Gottesgemeinschaft. Die Apologie sieht daher die Gerechtigkeit in dem Deo acceptum esse und schaut iustificatio, reconciliatio, regeneratio als eines. Mit der Zugehörigkeit zu Gott durch den Glauben ist zugleich die rechte Welt=

stellung des Christen und seine sittliche Haltung gegeben.[1]) Daher zeigt Luther in seiner Schrift De libertate christiana, wie der Christ nun im Glauben ein Herr aller Dinge ist, der weiß, daß ihm alles dienen muß zur Seligkeit, und ein priesterliches Recht besitzt, mit Bitte und Fürbitte vor Gott zu treten. Aber eben deshalb ist er zugleich ein Knecht aller Dinge, der sich in Zucht nimmt und dem Nächsten zu Dienst stellt. Schon in der Psalmenvorlesung spricht er es aus, daß aus der Freude an Gott — und nur aus ihr — alles wahrhaft sittliche Verhalten erwächst.

In der Schrift fand Luther die Autorität, die er der römischen Kirche entgegensetzen und an der ihn auch ein Konzil nicht irre machen konnte. Sie enthält ihm nicht das Gesetz Christi, sondern das Evangelium. Darum steht er aber auch zugleich der Schrift so frei gegenüber, daß er selbständig über ihre einzelnen Teile urteilt, je nachdem sie Christus treiben. Andererseits empfängt ihm das Dogma durch die Beziehung zum Evangelium einen solchen Wert, daß seinen Augapfel antastet, wer die reine Lehre antastet.

So ist ein religiöses Verständnis des Christentums durch Luther gewonnen und damit ebenso die Freiheit von jedem Gesetz, auch einem Glaubensgesetz, wie das volle Evangelium von Christus als die gnädige Bezeugung Gottes und damit die unverbrüchliche Grundlage des Glaubens.

## § 32. Die dogmengeschichtliche Entwicklung der römischen Kirche seit der Reformation.

### I. Die Tridentinischen Bestimmungen.

A. Knöpfler, Konz. v. Trient, KL² 11, 2038 ff. R. Seeberg, Beitr. z. Entstehungsgesch. d. Lehrdekrete d. Konz. v. Trient, ZKWL 1889. Conc. Trident. I. Diarior. 1² ed. Merkle 1901. 11. IV. Actor. 1.² ed. Ehses 1914. Epist. 1 ed. Buschbell. Ant. Prumbs, Die Stellung d. Trienter Konzils zu der Frage nach d. Wesen der heiligmachenden Gnade, Pdrb. 1909. Die dogm. Dekrete bei Denzinger, Enchiridion symbolorum et definitionum ed. Bannwart, Würzb. 1910. Mirbt, Quellen zur Gesch. d. Papstt., Tüb. 1911.

1. Das in der lutherischen Reformation an sie herangetretene Evangelium hat die römische Kirche abgewiesen. Sie hat zu Trient eine Reform im römischen Sinn vorgenommen, unter Einwirkungen des erstarkten Thomismus wie einer humanistisch beeinflußten Theologie. Dennoch wurde erst durch das Tridentinum dem evangelischen

[1]) II, 596 iustus non debet bene vivere, sed bene vivit, nec indiget lege quae doceat eum bene vivere.

Element das Existenzrecht in der römischen Kirche abgesprochen, denn zu Trient war der Gegensatz gegen die Reformation das Leitmotiv. Die Einheitlichkeit der Kirche gerade auch hinsichtlich der Lehre wurde jetzt durchgeführt und die römische Theologie zum allgemeinen Glaubensgesetz. Nur in Konsequenz der im Tridentinum eingeschlagenen Richtung gelangte in der weiteren Entwicklung der Kurialismus immer vollständiger zur Herrschaft und ward die fides implicita wesentlich Unterwerfung unter die päpstliche Autorität.

Aller Einwirkung der Reformation freilich und der Reformbestrebungen in der eigenen Mitte konnte Rom sich nicht entziehen. Mißbräuche und Unordnungen wurden abgeschafft. Vor allem aber sollte fortan nicht das Gewohnheitsrecht, sondern die Lehre in der Kirche entscheidend, diese also eine geistige Größe sein, nicht nur Sakramentskirche und Rechtsorganismus. Die Beschlüsse des Konzils stellen zumeist Kompromisse dar zwischen dem Streben, das Bestehende einfach zu sanktionieren, und zwischen einem reformfreundlichen Augustinismus (vgl. Harnack, DG[4] III, 694 ff.). Damit ist schon ausgeschlossen, daß ein kräftiges Glaubensbewußtsein hier den durch das Gewissen gebotenen Ausdruck gefunden. Vielmehr sind die Dekrete Ergebnisse der Kirchenpolitik.

2. Im Gegensatz zur Reformation ist gleich die Frage nach der Autorität für den Glauben gestellt und beantwortet worden (sess. 4). War zuvor auch auf katholischem Boden möglich die Schrift als allein unfehlbare Autorität zu betonen, so ward nun die Tradition der Schrift an die Seite gestellt. Die Apokryphen des Alten Testaments werden jetzt für kanonische Bücher erklärt, die Vulgata für die authentische Übersetzung, die Kirche soll allein das Recht der Auslegung haben, und die ungeschriebene apostolische Überlieferung pari pietatis affectu ac reverentia zu verehren sein wie das geschriebene apostolische Wort.

In bezug auf die Erbsünde lauten die Bestimmungen der 5. Session (Juni 1545) sehr augustinisch. Der erste Mensch habe (5, 1) durch seine Übertretung die Heiligkeit und Gerechtigkeit, in qua constitutus fuerat, verloren und sei dadurch unter Gottes Zorn und die Gewalt von Tod und Teufel, kurz nach Leib und Seele in einen schlechten Zustand (in deterius commutatum) geraten. Freilich wird constitutus gesagt, nicht conditus oder creatus, um so die Auffassung der ursprünglichen Gerechtigkeit als eines donum superadditum zuzulassen, wie dies der Catechismus Romanus noch bestimmter ausgesprochen (originalis iustitiae admirabile donum

addidit). Augustinisch wird zunächst auch gelehrt (5, 2 f.), daß der Fall Adams dem ganzen Menschengeschlecht geschadet habe, und nicht nur der Tod, sondern auch die Sünde durch ihn vererbt sei. Rettung davon sei daher allein möglich durch Christum. Aber dann wird gelehrt, durch die Taufe werde die Schuld der Erbsünde getilgt, ja alles, quod propriam peccati rationem habet. Die Begierde bleibt nur als Zunder und ermöglicht, Verdienste durch ihre Bekämpfung zu erwerben.[1]) Das liberum arbitrium sei minime extinctum, viribus licet attenuatum et inclinatum.

Auch in der Lehre von der Rechtfertigung ist der Form nach der Augustinismus und der Anschluß an Thomas festgehalten. Namentlich der jüngere Contarini wollte von Verdiensten nichts wissen. Die Rechtfertigung wird sess. 6, 4 (Jan. 1547) geschildert als translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adae, in statum gratiae et adoptionis filiorum Dei. Aber diese Rechtfertigung ist (nach 6, 7) ihrem Wesen nach nicht nur Sündenvergebung, sondern auch sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae, so daß der Mensch ex iniusto fit iustus. Dies geschieht durch eine infusio gratiae (dum . . caritas Dei diffunditur in cordibus), die (erstmalig) in der Taufe, dann immer wieder im Bußsakrament (6, 14) erfolgt. Demnach handelt es sich bei dieser iustificatio impii um eine Ausstattung mit einer Übernatur, die den Menschen befähigt, sich über seine kreatürliche Beanlagung hinaus zu betätigen. Zugleich wird betont, daß bei Erwachsenen die Rechtfertigung zur Voraussetzung hat, daß die Berufenen sich mit Unterstützung der Gnade für die Rechtfertigung bereiten eidem gratiae libere assentiendo et cooperando (6, 5); also, daß sie mitwirken bei der Rechtfertigung. Vor allem erscheint der Glaube nur als Zustimmung,[2]) daher zwar als humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis (6, 8), aber nicht als das in die Gottesgemeinschaft Versetzende,[3]) und wird auch bei einer Todsünde für möglich erklärt

[1]) Sess. 5, 5. Hanc concupiscentiam, quam aliquando apostolus peccatum appellat, habe die kath. Kirche niemals als Sünde in dem Sinn verstanden, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat. Maria wird zudem von der Erbsünde ausgenommen.

[2]) Sess. 6, 6 fidem ex auditu concipientes libere moventur in Deum, credentes vera esse quae divinitus revelata et promissa sunt.

[3]) Sess. 6, 11 nemo sibi in sola fide blandiri debet, putans fide sola se haeredem esse. Ebenso can. 9. 12.

(6, 15). Die Rechtfertigung erfährt Wachstum und Mehrung cooperante fide bonis operibus (6, 10), freilich so, daß die von Christus mitgeteilte virtus allen guten Werken antecedit et comitatur et subsequitur und Gottes Güte als merita beurteilt, quae sunt ipsius dona (6, 16; aber vgl. auch can. 32), auch erscheint der Prädestinationsgedanke nicht völlig ausgeschlossen (Loofs, DG S. 671). Die Frage nach der Heilsgewißheit wird in der Schwebe gelassen (6, 9). — Mit der Umschaffung des Menschen werden ihm daher sofort auch die Tugenden eingegossen, in deren Übung „das übernatürliche Gnadenleben des Gerechten sich fortdauernd betätigen" soll. Daß es unmöglich sei, die Gebote Gottes zu erfüllen, wird verworfen (6, 11). Die Lehre von den consilia evangelica, deren Befolgung überschüssige Verdienste ermöglicht, scheute man sich jedoch vorzutragen.

3. War es nach den Reformatoren das Wort, das den Glauben wirkt und so die Gemeinschaft mit Gott bringt, so wird hier vielmehr von den S a k r a m e n t e n erklärt: per quae omnis vera iustitia vel incipit vel coepta augetur vel amissa reparatur (Sess. 7 Prooem.). Nur in Anathematismen hat sich das Tridentinum (Sess. 7) über die Sakramente ausgesprochen; im Anschluß an das Decretum pro Armenis von 1439 (s. o. S. 166 ff.). Es hat die Siebenzahl von Christo eingesetzter Sakramente gelehrt, und zwar als in bezug auf ihren Wert unterschiedener (can. 1. 3). Von ihnen wird behauptet, daß sie die Gnade in sich tragen (continere gratiam, can. 6), und sie allen denen mitteilen, die die Sakramente rite empfangen und keinen Riegel vorschieben (gratiam ipsam non ponentibus obicem conferre, can. 6). Sie dienen daher n i c h t nur zur Nährung des G l a u b e n s (can. 5. 8), sondern wirken ex opere operato.[1] Nur der Priester hat das Recht sie zu verwalten; seiner Intention zu tun, was die Kirche tut, bedarf es; aber die Realität des Sakraments ist unabhängig von seiner persönlichen Würdigkeit (can. 10—12). Die mit ihnen verbundenen kirchlichen Riten dürfen nicht ohne Sünde unterlassen werden (can. 13). Taufe, Firmung und Ordination prägen einen unverlierbaren Charakter ein (can. 9). Wie in betreff der Sakramente im allgemeinen, mußte man sich auch über Taufe und Konfirmation auf die V e r w e r f u n g

[1]) can. 8 si quis dixerit per ipsa novae legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere, a. s.

der protestantischen Lehre beschränken, da für positive Bestimmungen keine Einheit zu erzielen war. Daher verneinte man in bezug auf die Taufe, daß nur der Unglaube der Taufgnade verlustig mache, daß im Glauben die ganze Verpflichtung des Getauften befaßt werde, daß jedwedes weitere Gelübde schon im Taufgelübde beschlossen sei, daß die gläubige Zuversicht auf die Taufgnade stets der Vergebung der Sünden gewiß sei (can. 6—10). — Die Konfirmation ist wirkliches, eine geistliche Kraft mitteilendes Sakrament (Sess. 7; De conf.).

Über das Abendmahl wird (13. sess.) als einmütig überlieferte Lehre der Kirche vorangestellt die Lehre von der wirklichen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi nach vollzogener Benediktion (c. 1). Es soll von den täglichen Sünden befreien, vor Todsünden bewahren (c. 2). Vor den andern Sakramenten ist es dadurch ausgezeichnet, daß es nicht nur die Kraft der Heiligkeit besitzt, sondern daß hier ipse sanctitatis auctor ante usum est. Durch die Wandlung ist der ganze Christus, sein Leib und Blut mit seiner Seele und Gottheit, im Brot wie im Wein enthalten, und zwar zufolge der Konkomitanz sub quavis ipsius speciei parte (c. 3). Eine wirkliche Transsubstantiation hat statt (c. 4; wie o. S. 167). Daher gebührt diesem Sakrament latriae cultus qui vero Deo debetur, vorzüglich bei der Fronleichnamsprozession (c. 5). Es bleibt auch Christi Leib abgesehen vom Gebrauch. Niemand aber, der einer Todsünde schuldig geworden, darf ohne vorherige Beichte zum Abendmahl nahen (c. 7). Mindestens einmal jährliche Kommunion wird gefordert (can. 9). Verworfen wird die Lehre, daß die Sündenvergebung die Hauptfrucht oder die einzige Frucht des Abendmahls sei (can. 5), und daß der Glaube genüge zum würdigen Abendmahlsempfang (can. 11). — Den Laien hat die Kirche auf Grund von causae graves den Kelch entzogen; sie kann ihn aber unter gewissen Bedingungen gestatten.

Das Meßopfer (sess. 22), zur unblutigen Wiederholung seines Opfertodes von Christus eingesetzt, ist ein sacrificium vere propitiatorium (c. 2), nur offerendi ratione vom Kreuzesopfer unterschieden; auch den Gestorbenen kommt es zugut. Alles im Meßkanon atme Heiligkeit und Frömmigkeit (c. 4). Die Messe mit alleiniger Kommunion des Priesters wird gebilligt (c. 6; can. 8), die lateinische Sprache für die Feier gefordert (c. 8).

Ist das Tridentinum hier im ganzen zurückhaltend, so hat es dagegen die ganze scholastische Lehre vom Bußsakrament sanktioniert

(sess. 14 a. 1551). Es ist den nach der Taufe in Sünde Geratenen durchaus notwendig. Die Vollreue (contritio) wird gefordert als animi dolor ac detestatio de peccato commisso cum proposito non peccandi de cetero. Aber diese Vollreue ist eine ungewisse, daher kann durch das Bußsakrament auch die attritio — contritio imperfecta — eine Ergänzung empfangen, die zur iustificatio führt (Sess. 14, 4). In der Beichte fungiert der Priester als Richter; daher wird gefordert die namentliche Aufzählung aller Todsünden — nicht der venialen —, auch der Gedankensünden und mit allen wesentlichen Umständen, soweit man sich bei sorgfältiger Selbstprüfung daran erinnert. Die Satisfaktionen aber haben die Bedeutung, von schwereren göttlichen Strafen zu befreien und Christo ähnlich zu machen (Sess. 14, 8. 9). — Der Ablaß ist (Sess. 25 Decretum de indulgentiis) maxime salutaris, aber maßvoll anzuwenden, ohne pravi quaestus.

Die letzte Ölung soll die Reste der Sünde hinwegnehmen (sess. 14; De extr. unct. 2) und für den letzten Kampf stärken. — Das Sakrament der Ordination ist, nach sess. 23, mit dem priesterlichen Meßopfer eingesetzt.[1]) Sieben einander übergeordnete Grade des Ordo sind zu unterscheiden, insbesondere die Bischöfe als Nachfolger der Apostel die eigentlichen Hierarchen und presbyteris superiores (c. 4). Aber auch die Ehe (sess. 24) ist ein wirkliches Sakrament, das die natürliche Liebe vollkommen macht, die unauflösliche Einheit befestigt und die Ehegatten heiligt. Die kirchlichen Ehehindernisse sind berechtigt, aber die Kirche kann von ihnen dispensieren. Die Ehesachen gehören der Kirche an.

Vom Segfeuer bestimmte das Konzil sess. 25 (vgl. sess. 6; can. 30), daß es zu lehren, aber alle subtilen Fragen zu vermeiden seien; von der Heiligenverehrung (nebst der der Reliquien und der Bilder), daß sie gut und nützlich sei (ebd.).

## II. Die Entwicklung seit dem Tridentinum.

K. Werner, Gesch. d. kath. Theol. seit dem Trienter Konzil bis z. Gegenwart², Münch.-Leip. 1889. Döllinger u. Reusch, Gesch. d. Moralstreitigkeiten in der röm.-kath. Kirche seit d. 16. Jahrh., 2 Bde., Nördl. 1889. C. Mirbt l. c. Möller-Seeberg, Bajus RE 2, 363 ff. Pelt-Zöckler, Molina RE 13, 256 ff. Reuchlin-Tschackert, Jansen RE 8, 589 ff. J. Friedrich, Gesch. d. Vatik. Konzils, 3 Bde., Bonn 1877—87. Acta et decreta conc. recent. (Coll. Lacensis)

[1]) Es verleiht sess. 23 can. 1 potestatem .. consecrandi et offerendi verum corpus et sanguinem domini et peccata remittendi et retinendi.

Bd. 7: Conc. Vat. Freib. 1890. Th. Granderath, Gesch. d. vatikan. Konzils, herausg. v. K. Kirsch, 3 Bde., Freib. 1903 ff. F. Wiegand, Kirchl. Bewegungen d. Gegenwart I, Leipz. 1908. Mirbt RE 20, 445.

1. Die Entwicklung der katholischen Kirche seit dem Tridentinum ist gekennzeichnet durch das Ringen der augustinischen und jesuitischen (semipelagianischen und kurialistischen) Richtung.

Zuerst war es Michael Bajus (gest. 1589), der im Anschluß an Augustin den Menschen für durch die Sünde völlig verderbt, alles gute Tun daher für eine Wirkung der Gnade erklärte; seine Gerechtigkeit ist, was er mit ihrer Hilfe leistet (iustitia proprie legis obedientia est), die auch das an seiner Leistung Mangelnde ersetzt. Der päpstlichen Verurteilung hat Bajus nicht zu widerstreben gewagt. Aber auch Dominicus Bañez (gest. 1604) lehrte den thomistischen Determinismus. Durch seine Gnade wirkt Gott in dem Menschen die Zustimmung des Willens. Dagegen behauptete Ludwig de Molina (gest. 1600) Gottes Vorherwissen des Bedingt-Zukünftigen, seine scientia media, als Voraussetzung der Prädestination zum Heil. Die energische Vertretung des Augustinismus in der Congregatio de auxiliis gratiae (1598—1607) bestimmte die Jesuiten, nur eine Entscheidung zu verhindern.

Zu einer umfassenden Auseinandersetzung mit der augustinischen Gnadenlehre kam es im jansenistischen Streit.

In dem 1640 erschienenen Buch Augustinus des Cornelius Jansen (gest. 1638), zuletzt Bischof in Ypern, sollte in der Tat nur die Lehre Augustins wieder erstehen. Durch die Erbsünde unter die concupiscentia geknechtet und an die Sünde gebunden, sind wir zum Guten unfrei. Die Rechtfertigung ist allein Gottes Werk, der in uns durch seine sieghafte Gnade das Wollen wirkt: Glauben, Hoffnung und Liebe, welcher die Vergebung folgt. Den Prädestinierten schenkt Gott das donum perseverantiae. — Die Jesuiten erreichten schon 1642 eine päpstliche Zensurierung des „Augustinus“, 1653 die Verurteilung von fünf seiner Sätze (Mirbt S. 295 ff.). Die Jansenisten unter Führung A. Arnaulds erklärten nun, Jansen habe die verworfenen Sätze nicht in dem verurteilten Sinne gelehrt, und unterschieden die question du fait von der question du droit; nur auf die letztere beziehe sich die päpstliche Infallibilität. Aber der Papst schnitt 1656 den Jansenisten die Ausflucht ab, und Ludwig XIV. forderte die Anerkennung der Verwerfung jener Sätze. Der Streit erneuerte sich immer wieder, namentlich aus Anlaß des Erscheinens

der Erläuterungen des Oratorianers Paschasius Quesnel (gest. 1719) zum Neuen Testament (1693), vom Pariser Erzbischof Noailles warm empfohlen. Jetzt verurteilte die Bulle Unigenitus (1713; Mirbt S. 305) 101 Sätze aus Quesnels Schrift, zum Teil direkt augustinische und neutestamentliche (38—41. 62. 69; 26—28; 1—3; auch 29. 73 usw.[1])), noch Benedikt XIV. hat 1756 die Bulle bestätigt.

Es handelte sich bei dem Kampf des Jansenismus und Jesuitismus zugleich um einen solchen gegen die Attritionslehre und den Probabilismus. Nachdem wenigstens dessen schlimmste Auswüchse 1665 durch Alexander VII. und 1679 durch Innozenz XI. verurteilt waren, erhob sich gegen ihn ein Protest innerhalb des Jesuitenordens selbst, besonders unter Führung des Generals Gonzalez (1687—1705). Ein eifriger Verteidiger aber erstand dem Probabilismus in Alphonso Liguori. Des letzteren Erhebung zum doctor ecclesiae durch Pius IX. 1871 zeigt, wohin die Neigung der römischen Kirche geht.

2. Gegen den Kurialismus wurden 1682 die berühmten gallikanischen Freiheiten aufgestellt (Mirbt S. 299): 1. Die Macht des Papstes beschränke sich auf geistliche Dinge, 2. auch in diesen sei sie begrenzt durch die Konstanzer Beschlüsse, daher 3. die entsprechenden Ordnungen zu Recht bestehen und 4. in Glaubenssachen die Entscheidungen des Papstes erst durch die Zustimmung der Kirche unfehlbar werden. In Deutschland hat diese Ideen der Weihbischof Nikolaus von Hontheim 1763 als Justus Febronius vertreten. Die Emser Punktation wollte diese Grundsätze in der deutschen Kirche ins Leben einführen. Das Ende des geistlichen Landesfürstentums machte aber zugleich diesen Bestrebungen ein Ende. Im Gegensatz zum Episkopalismus erstarkte vielmehr der Papalismus im Laufe des 19. Jahrhunderts, und unter Pius IX. erlangte dieser den Sieg. Pius IX. überraschte die Welt 1854 mit dem Dogma von der unbefleckten Empfängnis Mariä.[2]) Er verwarf im Syllabus

---

[1]) 38 Peccator non est liber, nisi ad malum, sine gratia liberatoris. 69 Fides, usus, augmentum et praemium fidei, totum est donum purae liberalitatis Dei. 26 Nullae dantur gratiae, nisi per fidem.

[2]) Die Bulle Ineffabilis Deus, Mirbt S. 349: definimus, doctrinam quae tenet, beatissimam virginem Mariam in primo instanti suae conceptionis fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Iesu ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem, esse a Deo revelatam atque idcirco ab omnibus fidelibus firmiter constanterque credendam.

(Mirbt S. 352 ff.) die Grundgedanken der modernen Kultur. Das vatikanische Konzil von 1869/70 (Mirbt S. 358 ff.) hat durch das Glaubensschema vom 24. April 1870 und die Bulle Pastor aeternus vom 18. Juli neue Aufstellungen getroffen. In der letzteren wird der Papst bezeichnet als verus Christi vicarius totiusque ecclesiae caput und Vater und Lehrer aller Christen. Daher wird ihm die immediata potestas über die ganze Kirche zugesprochen und bestimmt, daß der Papst ex cathedra als Lehrer der Christenheit redend über die Unfehlbarkeit verfüge, die Christus seiner Kirche verheißen hat.[1]) Nun hat tatsächlich der Papst alle Dogmen im Schrein seines Herzens. — Gegen die in der katholischen Theologie dennoch zutage tretende, von ernstem wissenschaftlichen Streben getragene Richtung des Modernismus hat sich Pius X. gewandt in den Erlassen vom 3. Juli, 8. September und 18. November 1907 (der Syllabus, die Enzyklika Pascendi domini und das Dekret Motu proprio), die erstmalige Anwendung der durch das Vatikanum dem Papst zuerkannten Lehrgewalt (Mirbt S. 407 ff.).

## § 33. Anhang. Der Socinianismus.

In die Geschichte der Entwicklung des Dogmas auf römischem Boden gehört trotz des andersartigen Scheins der Socinianismus hinein, als „konsequente Ausbildung der nominalistischen Scholastik unter dem Einfluß des Humanismus" (Harnack, DG III[4], 767. 779). Der Nominalismus hatte ohne Bedenken den Widerspruch zwischen dem Dogma und der Vernunft nachgewiesen, aber um so unbedingter Unterwerfung unter die Autorität der Kirche gefordert. Durch den Humanismus fühlte man sich von jener Autorität befreit, und die Reformation gab den Mut, auch die Konsequenzen zu ziehen.[2]) Wo Dogma und Vernunft nicht übereinkommen, da ist das Dogma nach der Vernunft zu gestalten. Die Schrift muß der Vernunft ent-

[1]) Romanum pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est cum omnium christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro suprema sua apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam ipsi in beato Petro promissam ea infallibilitate pollere, qua divinus redemptor ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque eiusmodi Romani pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu ecclesiae irreformabiles esse.

[2]) Harnack III, 664. „Die Verbindung des Humanismus mit der nominalistisch-pelagianischen Überlieferung der Theologie hat in Italien den Antitrinitarismus als einen wirklichen Faktor der geschichtlichen Bewegung erzeugt."

sprechen, da sie den Inhalt der christlichen Religion enthält, diese aber Angelegenheit der vernünftigen Menschen ist. Sie wird im Socinianismus als Lehrbuch der vernünftigen Religion behandelt.[1] Sie vermittelt die Erkenntnis Gottes, und zwar seines Wesens und Willens: seiner Einheit, Gerechtigkeit, Weisheit und Allmacht; damit dessen, daß er die Herrschaft über uns hat, uns belohnen und strafen kann, wie er will. Aber er ist kein trinitarischer Gott. Christus, von der Jungfrau geboren, war nur Mensch; dadurch ist er unser Vorbild; die Lehre von seiner Gottheit ist ein seelengefährlicher Irrtum. Durch sein, stark betontes, prophetisches Amt hat Christus, in wunderbarer Weise über den Willen Gottes belehrt (a Deo in coelis edoctus et ad eam hominibus publicandam e coelo magnifice missus), das alttestamentliche Gesetz erweitert und vervollkommnet, Sittengebote und die Zärimonialordnung des Abendmahls gegeben (die Taufe ist nur ein aus der apostolischen Zeit stammender Ritus, der aus Liebe beibehalten wird). Zur Beobachtung seiner Gebote, zu der der Mensch trotz seiner Sünde fähig ist, treibt er an durch seine Verheißungen, nämlich die des ewigen Lebens und des Geistes, der die schon Gläubigen jener Verheißung gewiß macht.

## Die dogmengeschichtliche Entwicklung der lutherischen Kirche bis zur Konkordienformel.

O. Ritschl, Dogmengesch. des Protestantismus. I. Prolegomena. Biblizismus und Traditionalismus in der altprotest. Theologie. Lpz. 1908; s. a. zu § 35. P. Tschackert, Die Entstehung der luther. u. d. reform. Kirchenlehre, Gött. 1910.

### § 34. Luther (Melanchthon vor 1530).

Neben der Erlanger und der Weimarer Ausgabe (1883 ff.) vgl. bes. die Auswahl in der Bonner von O. Clemen (1912 ff.). Die Biographien Luthers von Kolde, Gotha 1884. 89, Köstlin-Kawerau, Brl. 1903, Hausrath², Brl. 1906. L.s Theologie v. Th. Harnack, Erl. 1862. 86, u. von J. Köstlin², Stuttg. 1901. H. Hering, Die Mystik L.s, Lpz. 1879. Dieckhoff, L.s Stellung zur Kirche . . vor dem Ablaßstreit, Rost. 1883. Der Ablaßstreit, Gotha 1886. L.s Lehre in ihrer ersten Gestalt, Rost. 1887. W. Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott, Stuttg.⁵ ⁶, 1908. ZThK 1891. R. A. Lipsius, L.s Lehre von der Buße, Brnschw. 1892. K. Thieme, Die sittliche Triebkraft des Glaubens, Lpz. 1895. J. Gottschick, ZThK 1897. 1898. 1903. A. Galley, Die Bußlehre L.s und ihre Darstellung in neuester Zeit, Gtrsl. 1900. H. Preuß, Die Entwicklung des Schriftprinzips bei L. bis zur Leipz. Disputation, Lpz. 1901. W. Köhler, Dokumente zum Ablaßstreit, Tüb. u. Lpz. 1902. Luthers 95 Thesen,

[1] Catech. Racov. 1, 2 Cum sacras litteras sufficere ad salutem dicimus, rectam rationem non tantum non excludimus, sed omnino includimus.

Lpz. 1903. O. Scheel, L.s Stellung z. Hl. Schrift, Tüb. u. Lpz. 1902. Die Dokumente zur L.s Entwicklung, Tüb. 1911. Die Entw. L.s bis z. Abschl. der Vorles. über den Römerbrief, Halle 1910. M. Luther, 2 Bde. Tüb. 1916 f., K. Thimme, L.s Stellung z. Hl. Schrift, Gtrsl. 1903. W. Walther, Das Erbe der Reformation im Kampfe der Gegenwart, Lpz. 1903 f. H. Denifle, L. und Luthertum in der ersten Entwicklung[2] I, 1. 2, Mainz 1905. A. W. Hunzinger, Lutherstudien I, Lpz. 1906. W. Braun, Die Bedeutung der Konkupiszenz in Luthers Leben und Lehre, Brl. 1908. Fr. Graebke, Die Konstruktion der Abendmahlslehre Luthers, Lpz. 1908. H. Denifle u. Alb. Mar. Weiß, Die Entwicklung L.s bis z. Abschl. d. Vorles. üb. d. Römerbr. 1909. J. Ficker, Anfänge der ref. Bibelauslegung. I. 1908. Grisar, Luther. 3 Bde., 1911. Ihmels, D. Christentum L.s, Lpz. 1917. H. Böhmer, L. im Lichte d. neueren Forschung[5] 1919. K. Ecke, Schwenckfeld, Luther u. der Gedanke e. apostol. Reformation, 1911. K. A. Meissinger, L.s Exegese in der Frühzeit, 1911. Loofs, Der articulus stantis et cadentis ecclesiae, 1917. W, Walther, D. Ethik L.s, 1910. Bonwetsch, Wie wurde L. z. Reformator, 1917.

1. Luther, auf dem von seiner Kirche gewiesenen Weg der paenitentia vergeblich nach einer Hoffnung des Heils ringend, aber im Gehorsam des Glaubens allmählich zu ihr hindurchdringend, lernte durch den seelsorgerlichen Zuspruch eines Staupitz, daß das Heil gewonnen wird in völligem Absehen von sich selbst und rückhaltloser Hingabe an Gottes Willen, der sich in Christus erschlossen. In seinen Psalmenvorlesungen (1513—1515) bewegt er sich noch in aus Augustin und der Schulüberlieferung übernommenen Gedanken und Ausdrücken, die zur Einkehr in sich selbst und zur Hinkehr zu dem unserem eigensten Wesen entsprechenden Unsichtbaren auffordern (IV, 10, 38 ff.), aber ohne deshalb durch die Anschauungen der neuplatonischen Mystik bestimmt zu sein (so Hunzinger). Schon hier ist für ihn die rechte Gotteserkenntnis die der im Kreuze Christi offenbaren Gnade Gottes durch den Glauben, nicht ist dieser nur etwa die Vorstufe dazu. Sich selbst rechtfertigen ist zwiefache Sünde (III, 15, 35 ff.). Dagegen läßt Gott den Glauben zur Rechtfertigung gelten (III, 288 f. und rechnet ihm die Sünde nicht zu (III, 171. 649). „Mache mich lebendig" (Ps. 119, 34) ist daher für Luther jetzt gleich „Gib mir den lebendigen Glauben", „rechtfertige mich" (IV, 325. 520). Dieser durch die Gnade gewirkte Glaube ist der Quell der Gerechtigkeit. Schon jetzt ist Luther zu dem Verständnis der Gerechtigkeit Gottes als der rechtfertigenden hindurchgedrungen und sieht in der Sündenvergebung auf Grund der Zusage Gottes recht eigentlich das Wesen der Gnade.[1]) Am Römerbrief aber, über den er 1515 und 1516 las,

[1]) Loofs S. 697, daß schon jetzt für Luthers Frömmigkeit die drei Gleichungen entscheidend sind: iustificari = absolvi, gratia = misericordia Dei non imputantis, fides = fiducia misericordiae.

gelangte er voll zur Erkenntnis, daß die iustitia Dei nicht von der richtenden Gerechtigkeit Gottes, sondern von der rechtfertigenden zu verstehen sei. Gleich im Eingang der Vorlesungen bemerkt er: Summa et intentio apostoli in ista epistola est omnem iustitiam et sapientiam propriam destruere, et peccata atque insipientiam .. augere et magnificare .. ac sic demum pro illis vere destruendis Christum et iustitiam eius nobis necessarios esse. Rechtfertigen ist für Luther jetzt vollkommen deutlich gleich iustum reputare durch Vergebung der Sünden. Nicht das gerechte Handeln und irgendwelche Leistung macht gerecht, sondern die imputatio Dei. Sie wird dem Glauben zuteil, der selbst ein Geschenk Gottes ist. Erst gerecht geworden, tun wir Gerechtes (I, 1, 20. 2, 167 ed. Ficker). Alle Gerechtigkeit gründet sich ausschließlich auf Christi Werk und Zusage (zu Röm. 4, 14): hic pro me mortuus est, hic suam iustitiam meam fecit et meum peccatum suum fecit. quod si peccatum meum suum fecit, iam ego illud non habeo et sum liber. „Rechtfertigung Gottes und Gläubigkeit an Gott ist dasselbe." „Indem Gott gerechtfertigt wird, rechtfertigt er, und indem er rechtfertigt, wird er gerechtfertigt" (I, 2, 65). Dies die iustificatio Dei passiva (I, 2, 59 ff.). Auch dem getauften Christen wohnt die concupiscentia als wirklich sündige inne; denn nur in freudiger Willigkeit geschieht das Gute wirklich. Aber dem Gläubigen wird die Sünde nicht zugerechnet, denn seine Sünde ist nun Christo eigen, Christi Gerechtigkeit dem Gläubigen eigen. Zugleich aber trägt der Glaube auch die Wurzel der Liebe und damit eines anfangenden gerechten Lebens in sich. Die Heilsgewißheit des Gläubigen ist noch nicht da, und ist doch schon da (Ficker). Mit voller Bestimmtheit kann dann Luther in der Vorlesung über den Hebräerbrief vom Jahre 1517 von der Befriedung des Gewissens im Glauben an die Vergebung der Sünden durch das Blut Christi reden und versichern, daß die an Christi Gnadenverheißung sich Haltenden nicht werden beschämt werden. Die Vorlesung über den Galaterbrief (herausgegeben von H. v. Schubert 1918) aus dem Winter 1516/17 zeigt trotz der MAl. scholast. Form, daß das ganze Gesetz ein solches „des Todes, Zornes und der Sünde" ist. Diese aber nimmt der Glaube hinweg, gibt „Gerechtigkeit, Friede und Leben" in Christus (S. 50, 10 ff.). „Nicht lebt der Gläubige, weil er gerecht ist, sondern er ist gerecht, weil er glaubt und dadurch eins ist mit Christus" (42, 28 ff.). Seine Heilserkenntnis hat Luther im Brief an Spenlein (8. April 1516) bereits trostvoll zum Ausdruck gebracht (disce Christum et hunc crucifixum, disce ei

cantare et de te ipso desperans dicere ei: tu, dom. Iesu, es iustitia mea, ego autem sum peccatum tuum).

2. Auf Grund dieser Erkenntnis hat Luther nun den Kampf gegen Aristoteles aufgenommen. Gegen diesen wenden sich die Thesen vom 25. Sept. 1516 und vornehmlich die vom 4. Sept. 1517, in denen Luther die Freiheit des Willens zum Guten bestreitet und jede Tugend des natürlichen Menschen für von Sünde befleckt erklärt; durch das Gesetz wird die Sünde nur gesteigert, allein die Gnade Christi schenkt Gerechtigkeit.[1]) Die gleichen Gedanken werden in den Heidelberger Thesen entwickelt, wo er die theologia crucis entgegenstellt der eine eigene Gerechtigkeit aufrichtenden theologia gloriae: 13 Der Wille, dum facit quod in se est, peccat mortaliter. 25 Non ille est iustus, qui multum operatur, sed qui sine opere multum credit in Christum. Überall zeigt sich hier Luther im Gegensatz zum Occamismus. Dieser hat ihm doch auch wertvolle Dienste geleistet. Er hat ihn gelehrt, die Vernunft der Offenbarung zu unterwerfen, gegenüber den verwirrenden Gedanken über den verborgenen Gotteswillen sich an den in Christus offenbaren zu halten und in der Zurechnung der Gerechtigkeit die Formel für die Rechtfertigung zu finden, dies letztere infolge der stärkeren Erfassung des Willens in Gott. Aber für Luther ist eben nur in Christus als dem Versöhner Gottes Gnadenwille offenbar.

Der Thesenstreit zeigte das Verkehrte der römischen Bußlehre und Bußpraxis. Wahre Buße geht hervor aus der Liebe der Gerechtigkeit und Gottes, ist daher untrennbar verbunden wie mit Erlaß der Sünde und Strafe so mit einem Leben fortdauernder Ertötung des Fleisches und Hinkehr zu Gott. Wahre Buße liebt deshalb das Kreuz, da es zur Ertötung der Sünde dient.[2]) An die

---

[1]) Vgl. Stange, Ausgabe der „ältesten ethischen Disputationen Luthers", Lpz. 1904. These 41 Tota fere Aristotelis Ethica pessima et gratiae inimica. 43. Error est dicere: sine Aristotele non fit theologus. 44 Immo theologus non fit nisi id fiat sine Aristotele. 50 Breviter: totus Aristoteles ad theologiam est tenebrae ad lucem. — 57 Non potest Deus acceptare hominem sine gratia Dei iustificante. 63 Assidue peccat, qui extra gratiam Dei est. 75 Lex facit abundare peccatum, quia irritat et retrahit voluntatem a se ipsa. 76 Gratia autem Dei facit abundare iustitiam per Iesum Chr., qui facit placere legem.

[2]) Th. 40 Contritionis veritas poenas quaerit et amat, veniarum autem largitas relaxat et odisse facit. 29 Quis scit, si omnes animae in purgatorio velint redimi. 92 f. Valeant itaque omnes illi prophetae, qui dicunt populo Christi: Pax, pax et non est pax. Bene agant omnes illi prophetae,

Stelle römischen Sichabfindens mit dem Gesetz und sich Loskaufen von der Strafe tritt wirkliche Sinnesänderung. Das Fegfeuer will die böse Lust mindern und die Liebe mehren. — Luthers Protest gegen den Ablaß bekundet daher die enge Verbindung von Religion und Sittlichkeit in seiner Heilserkenntnis, er zeigt seinen Ernst sittlichen Strebens wie die Erkenntnis des rechten Verhaltens als wirklicher Entscheidung für das Gute. In seinen Resolutionen über den Ablaß[1]) hat Luther seine Bußlehre zusammenhängend entwickelt. Durch die Betrachtung der göttlichen Gnade hat der Mensch zu gelangen zum Haß seiner selbst und zur Liebe Gottes. Die Verurteilung durch das Gesetz ist nur ein — für Luther notwendiges — vorbereitendes Durchgangsstadium. Das eigentliche Herz der Buße aber ist der von Gott als opus suum, nicht alienum gewirkte Glaube an das Verheißungswort Christi in der Absolution; diesem Glauben wird die Vergebung der Sünden.

Die Schriften des Jahres 1520 haben dann die grundlegenden Gedanken der Reformation zum Ausdruck gebracht.

Schon in dem „Sermon von den guten Werken" (WA 6. 9; EA² 16) zeigt Luther als das eigentliche, ja einzige gute Werk den Glauben. Daher ist das Hauptgebot das erste mit seiner Forderung der Zuversicht zu Gott; alle anderen sind schon in ihm beschlossen. Gegen Alveld („Vom Papsttum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten" 1520) legt er das Wesen der Kirche dar als einer Versammlung aller Christgläubigen. Christus ihr einiges Haupt. In der Schrift aber „An den christlichen Adel deutscher Nation" hat Luther den Ansprüchen jeder Hierarchie entgegengesetzt, daß auch die Laienschaft wahrhaft christlichen Standes ist und keiner priesterlichen Vermittlung für ihre Gottesgemeinschaft bedarf. War schon hierdurch im Prinzip mit dem katholischen Verständnis des Christentums gebrochen, so geschieht dies grundsätzlich in De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium, neben De servo arbitrio Luthers theologisch bedeutsamster Schrift; die römische Sakramentslehre wird

qui dicunt populo Christi: Crux, crux et non est crux. — Th. 62 bringt die evangelische Erkenntnis Luthers zum Ausdruck: Verus thesaurus ecclesiae est sacrosanctum evangelium gloriae et gratiae Dei.

[1]) Kurz legt Luther das Wesen evangelischer Buße dar im „Sermon vom Sakrament der Buße": Absolviert von Sünden, „sollst du das mit solchem Glauben annehmen, daß du dich wollest lassen zerreißen, . . ehe du daran zweifelst, es sei also vor Gott." — Vgl. 2, 362. Habita caritate simul moveri hominem ad timorem Dei et sic incipi paenitentiam a timore in caritate.

hier widerlegt. Nicht sind die Sakramente die Träger dinglicher Gnadenkräfte, sondern auch im Sakrament ist das Verheißungswort das Hauptstück, und demgemäß ist es der Glaube, der den ganzen Segen dieses Sakraments empfängt; es wirkt nicht ex opere operato. Die im Sakrament dargereichte Gnade aber ist die Versöhnungsgnade; Sakramente sind daher nur Taufe, Abendmahl und in gewisser Hinsicht die Absolution (Alle WA 6).

Die Schrift von der „Freiheit eines Christenmenschen" aber lehrt die Weise eines wahrhaft christlichen Lebens. Der Christ ist im Glauben ein Herr aller Dinge: König und Priester, weil er keiner Dinge bedarf, sondern alles ihm dienen muß zur Seligkeit, und weil er mit Gebet und Fürbitte vor Gott treten darf. In der Liebe aber ist er ein Knecht aller Dinge, indem er sein Fleisch in Zucht hält und sich dem Nächsten zum Dienst dargibt. So lebt der Christ nicht in sich selbst, sondern durch den Glauben in Gott und durch die Liebe im Nächsten.

3. Melanchthon lebt in der ersten Ausgabe seiner Loci 1521 ganz in Luthers Anschauungen. Die Fragen nach dem Wesen Gottes, seiner Einheit und der Trinität, nach Schöpfung und Menschwerdung läßt er unerörtert. Sie sind ihm die selbstverständliche Voraussetzung, aber Christum cognoscere heißt beneficia Christi cognoscere.[1]) Das ganze Heil ist ihm ein Werk der Gnade. Auf Grund eines entschlossenen Determinismus lehrt er: omnia . . necessario . . eveniunt (S. 69). Zwar bestehe in gewissem Sinn eine „libertas . . externorum operum"; aber die interni adfectus sind in keiner Hinsicht in unserer Macht (S. 76). Von Natur impii Deique . . contemptores (S. 75), können wir keinerlei Gottesliebe in uns erzeugen. Vielmehr ist Selbstliebe jetzt das den natürlichen Menschen beherrschende Motiv. Daher sind alle seine Werke Sünde, weil Früchte der Erbsünde als einer schon an sich wirklich sündigen (S. 84) vivax energia. Auch alle Tugenden der Heiden wurzeln in der Selbstliebe (S. 88; vgl. S. 111 ita fit, ut homo per vires naturales nihil possit nisi peccare). Die eigentlichen vitia des Menschen sind impietas, incredulitas, odium und contemptus Dei (S. 91).[2]) Er,

[1]) Ed. Kolde², 1890, S. 64.

[2]) S. 96 Carnis fructus est tam speciosa illa Socratis aut Catonis virtus, quam Caesaris parricidia. S. 112 Carnale quidquid per naturae vires fit, Socratis constantia, Zenonis moderatio, nihil nisi carnales affectus sunt. S. 113 Christiano satis est scire omnia naturae opera, omnes virium humanarum adfectus et conatus esse peccata.

vom Gewissen gestraft, exhorret Deum ut carnificem crudelem et vindicem et . . iniquum (vgl. S. 160); daher kann er es von sich aus nie zur Gemeinschaft mit Gott bringen. Die sich um eine eigene Gerechtigkeit bemühen, sind Gott am fernsten, weil glaubenslos. Auch das Gesetz bringt keine Gerechtigkeit, denn sein erstes Gebot ist: fidere Deo, diligere ac timere Deum, und die Erkenntnis der Sünde mehrt nur die Sünde und macht dem Gerichte Gottes zürnen. Dagegen zeigt das Evangelium die Gnade,[1]) weil promissio gratiae seu misericordiae Dei, testimonium benevolentiae Dei erga nos. Diese Gnade ist wesentlich favor Dei, nämlich Dei benevolentia erga nos seu voluntas Dei miseria nostri, Gottes Huld quo ille Christum complexus est et in Christo et propter Christum omnes sanctos (S. 169). Der Glaube aber ist non aliud nisi fiducia misericordiae divinae, promissae in Christo.[2]) Dadurch wird das Herz befriedet, willig und fröhlich das Gesetz zu erfüllen (S. 175).[3])

4. In seiner Schrift De servo arbitrio hat sich Luther noch einmal grundsätzlich mit der römischen Lehre auseinandergesetzt, ja nach seinem Urteil in betreff der eigentlichen Hauptfrage, über die jeder Christ Gewißheit haben muß. Eine Freiheit des menschlichen Willens gibt es nicht (Deus nihil praescit contingenter, sed omnia incommutabili . . voluntate et praevidet et proponit et facit (WA 18, 615). Dieser ist vielmehr wie ein Tier, auf dem entweder der Teufel oder Gott sitzt und es lenkt, wohin er will. — Das ist der Christenglaube, daß der gütig ist, der so wenige rettet, viele verdammt. Auch in den Verstockten wirkt Gott, nur ist die Schuld auf seiten des Menschen. Recht ist etwas, weil Gott es will. Dann aber unterscheidet Luther zwischen dem verborgenen und offenbaren Willen Gottes; an den letzteren, wie er im Wort vorliegt, hat man sich zu halten. Die Verzweiflung, zum Verderben bestimmt zu sein,

[1]) S. 146 Duae in universum scripturae partes sunt: lex et evangelium. lex peccatum ostendit, evangelium gratiam. S. 166 lex terret, evang. consolatur.

[2]) S. 190 Neque vero historiae de Christo credere id est quod putant impii, sed credere cur carnem induerit, cur crucifixus sit, cur post mortem in vitam redierit, nempe ut iustificaret, quotquot credituri sibi essent. haec tu si credis, tuo bono, tui servandi gratia gesta esse, feliciter credis.

[3]) S. 198 f. Efficit enim cognitio misericordiae divinae, ut redametur Deus; efficit, ut nos sponte omnibus creaturis subiciamus, qui proximi amor est. Denn omnia habet, omnia potest, qui Christum habet; hic iustitia, pax, vita, salus est.

ist schon eine Wirkung der Gnade. Rücksichtslos zieht hier Luther alle Konsequenzen der Knechtung des menschlichen Willens, um, daß der Mensch Gott nicht kennt, als die Grundsuppe aller Sünden, dagegen Christus als den schlechthinigen Heilsmittler und den Glauben als ein Werk allein der Gnade darzutun. Gerade dadurch, daß nichts in seiner Hand gelassen ist, ist Luther des Heils gewiß. Zu seiner Schrift De servo arbitrio hat sich Luther auch später (1537) bekannt. Aber er hat (In Gen. EA exeg. VI, 300) gefordert, non esse inquirendum de praedestinatione Dei absconditi, sed ea acquiescendum esse, quae revelatur per vocationem et per ministerium verbi.

5. Gegen die Schwärmer hat Luther das Wirken des Geistes als ein solches gelehrt, das allein durch Wort und Sakrament geschieht. Dadurch lenkt er nun nicht etwa wieder in katholische Bahnen ein, sondern bewährt, daß er Wiederherstellung des Evangeliums erstrebt und nicht eine Reform im mittelalterlichen Sinn. — In seiner Schrift „Wider die himmlischen Propheten von den Bildern und Sakrament" zeigt Luther, daß Karlstadt ganz wie die Römischen die „Lehre des Glaubens und Gewissens" zurücksetzt hinter äußerm gesetzlichen Werk[1]) in Bilderstürmen und selbsterwählter Tötung des Fleisches. Die Hauptstücke sind vielmehr das Erschrecken der Gewissen durch das Gesetz und die Tröstung durch das Evangelium; dann erst folgen das Abtöten des alten Menschen und die Werke der Liebe. „Frau Hulda", der menschlichen Vernunft, stellt Luther entgegen das Wort im Sakrament. Durch dies wird den Gewissen der Trost der Sündenvergebung geschenkt, die Christus in seinem Kreuzestod erworben hat.[2]) Karlstadt dagegen macht das Abendmahl zu einem menschlichen Werk.

Hier ist auch das bestimmende Motiv in dem Kampf mit den Schweizern, die für Luther prinzipiell mit den Schwärmern über-

---

[1]) Braunschw.-Berl. Ausg., Erg.Bd. I, v. Scheel S. 62; WA 18, 111: „Der Papst bricht die Freiheit, daß er stracks gebeut, das Sakrament aufzuheben . ., und soll sündigen, wer es läßt. Der Rottengeist bricht sie, daß er stracks verbeut, das Sakrament aufzuheben, . . und soll sündigen, wer es tut." — Gegen H. Barge, A. Bodenstein v. Karlstadt, Leipz. 1907, vgl. K. Müller, Luther und Karlstadt, Tüb. 1907; auch H. Böhmer a. a. O.[4] S. 113 ff.

[2]) Ebd. S. 159. „Das Erkenntnis aber hilft, wenn ich nicht zweifle, sondern mit rechtem Glauben festhalte, daß Christi Leib und Blut sei für mich, für mich, für mich (sage ich) gegeben, meine Sünde zu vertilgen, wie die Worte im Sakrament lauten. . . Durch dieses Erkenntnis werden fröhliche, freie und sichere Gewissen."

einkommen. Das Evangelium von der sicheren Gottesgnade in Christus, wie es am unmittelbarsten im Abendmahl, der „Summa des Evangeliums", dargeboten wird, soll den heilsbedürftigen Gewissen vor jeder Verkürzung bewahrt werden. Als Zwingli durch seinen Brief an Alber in Reutlingen und seinen Commentarius 1525 den Kampf eröffnet hatte, ließ Luther, etwa gleichzeitig mit der gegen ihn selbst gerichteten Amica exegesis Zwinglis, 1527 seine Schrift ausgehen: „Daß diese Worte Christi „Das ist mein Leib ꝛc." noch feststehen wider die Schwarmgeister" (WA 23). Christi Menschheit ist ihm völlig aufgenommen in die Einheit seiner Gottheit,[1]) so daß wir nun in ihm Gott ganz erfassen können uns zum Heil. Das ist (S. 155) die Ehre Gottes, „daß er sich unser armen Sünder so hart annimmt und so freundliche Liebe . . beweist . ., daß er . . auch seinen eigenen Leib zur Speise gibt". Denn „du wirst ihn nicht ertappen . ., es sei denn, daß er sich dir anbinde und bescheide dich zu einem sonderlich Tisch durch sein Wort". Im sog. „Großen Bekenntnis vom Abendmahl" (1528) hat Luther die Transsubstantiationslehre abgelehnt, den Schriftbeweis gegen die Zwinglischen erbracht, vor allem aber die Einigung beider Naturen Christi, auch im Leiden, betont; dadurch habe Christus auch an der göttlichen Weise der Gegenwart Anteil, die alles erfüllt, ohne selbst örtlich umschlossen zu sein.

Für Luther war nicht nur der Text der Einsetzungsworte zu gewaltig, sondern auch die sonderliche Bezeugung der göttlichen Gnade im Abendmahl zu wertvoll.[2]) Hier, wo Gott in Christo sich in die innigste Gemeinschaft mit dem heilsbedürftigen Sünder begibt, so daß dieser in ihm Gott und seine Gnade erfassen kann, erblickte er das konzentrierte Evangelium. Für den Glauben,[3]) aber diesem zu gewissestem Grund, ist ihm das Abendmahl gegeben.

---

[1]) S. 133. „Die Schrift aber lehrt uns, daß Gottes rechte Hand nicht sei ein sonderlicher Ort . ., sondern sei die allmächtige Gewalt Gottes, welche zugleich nirgends sein kann und doch an allen Orten sein muß." S. 141, 3. „Ist das nun wahr . ., daß die Gottheit in Christo auf Erden wesentlich, persönlich, selbst gegenwärtig ist . ., so folgt daraus, daß er zugleich allenthalben ist und wesentlich persönlich Himmel und Erde und alles erfülle."

[2]) Vom Mißbrauch der Messe 2, 6: „Daß wir dieser Zusagung Christi gewiß sein und uns darauf verlassen mögen ohne allen Zweifel, so hat er uns das edelste und teuerste Pfand, seinen wahren Leichnam und Blut unter Brot und Wein gegeben."

[3]) EA 30, 297. „Und bleibt doch allewege wahr, daß niemand Christi Leib sieht, isset oder zerbeißet."

In seinen Katechismen hat Luther auch den Sakramenten eine Stelle angewiesen. Gnadenmittel im Sinne von Trägern einer substantiellen Gnade kannte er nicht. Aber das Wirken des Geistes geschieht durch das gepredigte und sakramentliche Wort, dessen Segenswirkung im Glauben empfangen wird und wesentlich in der Vergebung der Sünden besteht.[1])

## § 35. Augustana und Apologie.

1. Zu Augsburg waren die Evangelischen zufolge des Angriffs Ecks genötigt, sich auch über ihre Lehre zusammenhängend auszusprechen. Melanchthon verstand es, Luthers Gedanken den zutreffenden Ausdruck zu verleihen, obschon er leise tretend schroffe Polemik gegen Rom vermeidet. Sein Absehen ist darauf gerichtet, die evangelische Lehre als die wahrhaft katholische zu erweisen. Das Bekenntnis zur Trinität wird vorangeschickt. Beim Bekenntnis zu Christus fällt auf sein Versöhnungswerk der Nachdruck (Art. 3 Christus hat gelitten, ut reconciliaret nobis patrem et hostia esset, non tantum pro culpa originis, sed etiam pro omnibus actualibus peccatis). — Das Wesen der Sünde (Art. 2) wird religiös dahin bestimmt, zu sein sine metu Dei, sine fiducia erga Deum; auch die concupiscentia ist gefaßt als Gottentfremdung. Darum ist diese Erbsünde wirkliche Sünde, die von Gott scheidet, noch ganz abgesehen von ihrer Äußerung in einzelnen Tatsünden. Die Rechtfertigung (Art. 4) geschieht gratis .. propter Christum per fidem, indem den Glauben an die Vergebung um Christi willen imputat Deus pro iustitia coram ipso. Den Glauben aber wirkt der Geist durch das Evangelium in Wort und Sakrament (Art. 5 per verbum et sacramenta tamquam per instrumenta donatur spiritus), aber nicht auf mechanische Weise, sondern nach Gottes Erwählung (ubi et quando visum est Deo). Aus dem Glauben erwächst ein neues Leben (Art. 6); nie jedoch dürfen die Werke die Grundlage für das Verhältnis zu Gott bilden. Die Gläubigen an Christus sind die wahre Kirche (Art. 7. 8). Diese ist daher kein durch die gleiche Verfassung und Ordnungen zur Einheit verbundenes Kirchentum, sondern als die congregatio sanctorum et vere credentium hat sie ihre wesentlichen Merkzeichen in der lautern Verkündigung des

[1]) „Wer denselbigen Worten glaubet, der hat was sie sagen usw." „Wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit."

Evangeliums und entsprechender Sakramentsverwaltung.[1]) Aber obwohl nur die Gläubigen wirklich Glieder der Kirche sind, erscheint sie doch nicht äußerlich als eine Gemeinde von eitel Frommen, vielmehr können selbst ihre Sakramente die ihr admixti hypocritae et mali verwalten. Von den Sakramenten wird Art. 9—13 gehandelt. Die Taufe (Art. 9) ist heilsnotwendig, auch die Kindertaufe berechtigt.[2]) Im Abendmahl aber (Art. 10) wird Christi wahrer Leib und Blut unter Brot und Wein den Empfängern wirklich ausgeteilt. Der Gegensatz zur Transsubstantiationslehre gelangt nicht (oder doch nur verhüllt) zum Ausdruck; noch weniger in der Apologie. Die Beichte (Art. 11) wird als private Beichte und Absolution festgehalten, aber eine namentliche Aufzählung aller einzelnen Sünden abgelehnt. Als rechte Buße (Art. 12) wird Reue, Leid und Schrecken über die Sünde und zugleich der Glaube an die Vergebung der Sünden bezeichnet; folgen soll Besserung als Frucht der Buße (an Stelle der Satisfaktionen). — Die Sakramente (13) sind (im Gegensatz zu Zwingli) nicht bloße notae professionis inter homines, sondern signa et testimonia voluntatis Dei erga nos. Daher (im Gegensatz zu Rom) braucht das Sakrament recht der Glaube, der den Verheißungen des Sakraments vertraut. — Es wird noch hinsichtlich des Kirchenregiments, d. h. des kirchlichen Amts gefordert, daß nur ein rite vocatus öffentlich lehren und das Sakrament verwalten solle (14); ferner, daß an kirchlichen Ordnungen möge gehalten werden — nur ohne Gewissensbeschwernis — was dem Evangelium nicht widerstreite (15). Den staatlichen Ordnungen und dem bürgerlichen Beruf wird ihr Recht zuerkannt (16), schwärmerischer Chiliasmus (17) abgelehnt. Einen freien Willen besitzt der Mensch nur hinsichtlich einer iustitia civilis (18). Der Ursprung des

[1]) Schon Luther gegen Alveld (o. S. 188): „Diese erste (Kirche), die natürlich, gründlich, innerlich und wahrhaftig ist, wollen wir heißen eine geistliche, innerliche Christenheit. Die andere, die gemacht und äußerlich ist, wollen wir heißen eine leibliche, äußerliche Christenheit. Nicht daß wir sie voneinander scheiden wollen, sondern zugleich, als wenn ich von einem Menschen rede und ihn nach der Seele einen geistlichen, nach dem Leibe einen leiblichen Menschen nenne."

[2]) Auch den Glauben der Kinder, als durch die Fürbitte und Taufe geschenkt, hat Luther wie in der Kirchenpostille so noch im Großen Katechismus vertreten. Aber er hat doch ausgeführt (§ 55. 57), daß nicht unser Glaube die Hauptsache ist, sondern Christi Zusage und Verheißung. Dadurch setzt sich nun Luther nicht in Widerspruch zu seiner Lehre vom Glauben, sondern gerade auf die in der Taufe ihm bezeugte Gnade soll der Christ (wie beim Erwachen des Bewußtseins, so) das ganze Leben hindurch seinen Glauben gründen.

Bösen ist im Willen (19). Alle guten Werke wurzeln im Glauben an die Gnade Gottes und geschehen Gott zu Lob (20). Heilsmittler ist nur Christus (21). Christliche Vollkommenheit ist nicht die mönchische, sondern Gott fürchten und dennoch seiner Gnade vertrauen, Gebet, Geduld und Berufstreue üben (27).

2. Die Apologie der Augustana hat das in dieser niedergelegte evangelische Verständnis noch deutlicher ausgesprochen. Demgemäß bezeichnet sie (2, 8. 14, Libri symb. ed. Müller) als das eigentliche vitium der Erbsünde ignoratio Dei, contemtus Dei, vacare metu et fiducia Dei oder (2, 11) carnalis securitas und odium Dei; die defectus des sündigen Menschen sind (2, 26) non posse Deo credere, non posse Deum timere ac diligere, zur concupiscentia gehört auch die sapientia et iustitia carnalis. Daher sündigen die Menschen auch in ihren natürlichen guten Werken (4, 35 vere peccant homines, etiam cum honesta opera faciunt sine spiritu sancto). — Die iustificatio[1]) geschieht durch den Glauben, die fides specialis, qua unusquisque credit sibi remitti peccata (12, 59), und zwar non . . quia ipsa sit opus per sese dignum, sed . . quia accipit misericordiam promissam (4, 56). Der Glaube ist velle et accipere hoc, quod in promissione offertur (4b, 183). Er erfährt daher die Rechtfertigung: propter Christum iusti reputamur, cum credimus, nobis Deum placatum esse propter ipsum 4, 97. 4b, 109). Insofern ist die fides ipsa iustitia (4, 86); sie ist zugleich die höchste Ehrerweisung gegen Christus (4b, 33. 4b, 187 haec fides reddit Deo honorem). Iustificari, iustum effici, reconciliari, regenerari sind in der Apologie identisch (4, 117 sola fide iustificemur hoc est ex iniustis iusti efficiamur seu regeneremur). Nach ihr (4b, 131) wird Jak. 2 nicht von dieser Rechtfertigung gehandelt, vielmehr bedeute dort iustificari nicht iustum effici, sondern usu forensi iustum pronuntiari, insofern die Werke des Gerechtfertigten von Gott für gerecht angesehen werden, weil seine Person Gott wohlgefällt (Stange S. 545 ff.) Dagegen Röm. 5, 1 bedeute es forensi consuetudine reum absolvere et pronuntiare iustum, sed propter alienam iustitiam, videl. Christi; hier ist iustitia nostra die imputatio alienae iustitiae, wodurch wir efficimur accepti Deo propter imputationem (4b, 184—186). Wir werden also in

[1]) Vgl. dazu Loofs, StKr. 1884 S. 613 ff. Eichhorn, StKr. 1887 S. 415 ff. Stange, NKZ 1899 S. 169 ff. Warko, StKr. 1906 S. 86 ff. 200 ff. J. Kunze, Die Rechtfertigungslehre in der Apologie. Gtrsl. 1908.

der Rechtfertigung wirklich gerecht, aber durch Christi Gerechtigkeit. Durch den Geist werden wir verlebendigt zur Zuversicht gegen Gott, erleben wir die Wiedergeburt im Glauben und gelangen dadurch auch zum rechten Verhalten gegen Gott (4b, 4).[1]) Denn nunmehr (zuvor fugientes iudicium Dei irascimur Deo 4b, 55) kennen wir nicht Gott als den zürnenden, sondern er ist uns ein obiectum amabile geworden (4b, 8).[2]) Dies ist daher auch der Weg zu guten Werken.[3]) Nur, daß sie nie Grund unserer Gerechtigkeit sind.[4]) Denn Christus perpetuo est mediator, nicht nur im Anfang iustificationis (4b, 196). — Die Kirche aber principaliter est societas fidei et spiritus s. in cordibus, quae tamen habet externas notas, ut agnosci possit (7, 5). Sie ist keine civitas Platonica, weil sie da ist in den über die ganze Erde zerstreuten vere credentes (7, 20). Die hypocritae et mali sind nur socii . . secundum externos ritus (7, 12), auch wenn sie das Amt in der Kirche verwalten (7, 17). — Die contritio sind die terrores conscientiae, quae Deum sentit irasci peccato (12, 29). Aber dies Erschrecken ist nur ein fremdes Werk Gottes. Dei proprium opus est vivificare et consolari (12, 51); daher ist auch die propria vox evangelii, quod fide consequamur remissionem peccatorum (12, 2; vgl. 12b, 19). Gerade das sollen die Gewissen wissen, esse mandatum Dei, ut credant sibi gratis ignosci propter Christum (12, 72), auch nicht propter nostram contritionem aut dilectionem (12, 76, vgl. 87). Daher der Wert der Absolution (12b, 6). Früchte der Buße aber sind die mortificationes carnis (12b, 34). Weil die Sakramente signa voluntatis Dei erga nos sind (24, 69), haben Sakrament und Wort die gleiche Wirkung (13, 5 idem effectus est verbi et ritus), daher ist der Glaube die Bedingung für den gesegneten Empfang des Sakraments (13, 18—22. 24, 70), und kann von keiner Wirksamkeit ex opere operato die Rede sein (24, 9). Kirchliche Gebräuche sind

---

[1]) 4b, 4 Postquam . . fide iustificati et renati sumus, incipimus Deum timere, diligere, petere et expectare ab eo auxilium, gratias agere et praedicare et obedire ei in afflictionibus.

[2]) 4b, 20 accepta remissione peccatorum vere iam statuimus nos habere Deum, hoc est nos Deo curae esse, invocamus, agimus gratias, timemus, diligimus.

[3]) 4b, 15. 227 iustificamur, ut iusti bene operari et obedire legi Dei incipiamus.

[4]) 4, 74 (opera) non sic excluduntur, ne sequantur, sed fiducia meriti dilectionis aut operum in iustificatione excluditur.

festzuhalten, sofern sie nicht das Evangelium verdunkeln (15, 1. 4. 10. 51) und dadurch der Ehre Christi zu nahe treten (15, 18). Da das regnum Christi spirituale (16, 54), bringt das Evangelium nicht neue Ordnungen des äußeren Lebens und ist christliche Vollkommenheit nicht an den Mönchsstand gebunden (16, 61). Sein Heil darin suchen entzieht Christo die Ehre (27, 11), wie auch alles Vertrauen auf die Heiligen seiner einigen Mittlerschaft widerstreitet (21, 31).

## § 36. Lehrstreitigkeiten und ihr Abschluß in der Konkordienformel.

R. Frank, Die Theologie der Konkordienformel, 4 Bde., Erl. 1858—65. W. Preger, Matthias Flacius, 2 Bde., Erl. 1859—62. A. Ritschl zu § 28 (1889). G. F. Oehler, LB d. Symbolik², Stuttg. 1891. R. Seeberg, RE 10, 732 ff. Kattenbusch, RE 16, 135 ff. G. Kawerau, Joh. Agricola, Brl. 1881. Agricola und Antinomistische Streitigkeiten, RE 1, 249 ff. 585 ff. Tröltsch, Vernunft und Offenb. bei Mel. u. Joh. Gerh., Gött. 1891. O. Ritschl vor § 34, vgl. bes. II, 1, D. Theol. d. dtsch. Ref. u. d. Entw. d. luth. Orthod. in d. philipp. Streitigk., 1912. P. Tschackert vor § 34.

1. Gegen Melanchthons Bußlehre hatte schon 1527 Joh. Agricola Einsprache erhoben. Melanchthon hatte in seinem Unterricht an die Visitatoren empfohlen, um des gemeinen Mannes willen das Gesetz einzuschärfen. Agricola sah darin eine Verleugnung der evangelischen Freiheit. Zehn Jahre hernach wandte er sich gegen Luther selbst. Buße sei nur zu lehren aus dem Leiden und Sterben des Sohnes Gottes. Aus der Erkenntnis, „wie so freundlich es Gott mit uns meint", werfe sich das Herz herum, ergreife Gottes Gnade, wende sich zur Reue und sage dem vorigen Wesen ab; darnach gewinne es herzliches Vertrauen zu Gott. Das Gesetz gehöre aufs Rathaus. — Dagegen lehrt Luther in seinen Disputationen gegen die Antinomer (Erl. A. var. argum. IV [1537]) und „Wider die Antinomer" (1539), daß mit dem durchs Gesetz gewirkten Schmerz über die Sünde die Buße beginnt, während freilich erst das Evangelium zu wirklichem Abscheu gegen die Sünde führt. Auch an dem Christen selbst tut, sofern die Sünde noch in ihm ist, das Gesetz fortdauernd sein Werk. Gesetz aber ist alles, was die Sünde richtet und straft, Evangelium was Vergebung und Leben spendet.

In Artikel 5 und 6 hat — nachdem auch ein Andreas Poach von Erfurt und Andreas Muskulus alles Gute als ausschließliche Wirkung des Geistes und besonders Anton Otto von Nordhausen

das Gesetz als zu guten Werken weder nützlich noch notwendig (Tschackert S. 485) betont hatten — die Konkordienformel die antinomistische Frage zu einem gewissen Abschluß gebracht. Sie unterscheidet bestimmt zwischen Gesetz und Evangelium. Das Gesetz ist Offenbarung des fordernden Willens Gottes; es wirkt daher Schrecken des Gewissens und bereitet so den Weg dem Evangelium. Dies aber ist im eigentlichen Sinn allein die Predigt von der Gnade Gottes und Vergebung der Sünde um Christi willen, daher nicht concio paenitentiae. Durch Gesetz und Evangelium kommt es zur rechten Buße. — Über den tertius usus legis urteilt die KF. ganz nach Luther. Wenn vollkommen erneuert, bedürften die Gläubigen weiter kein Gesetz. Aber weil sie noch den alten Menschen an sich tragen, brauchen sie auch noch täglich Lehre, Vermahnung, Warnung, Drohung. Auch sie überführt das Gesetz vornehmlich von der ihnen noch anhaftenden Sünde; aber es zeigt ihnen auch den rechten Gotteswillen, um sie vor selbsterwählter Heiligkeit zu bewahren. — Tatsächlich hat durch die Wirksamkeit des Lutherschen Katechismus das evangelisch verstandene Gesetz als Anleitung zur sittlichen Lebensgestaltung gedient.

2. Gegen Melanchthon richtet sich die Rechtfertigungslehre Andreas Osianders, besonders in seinem „Bekenntnis" „Von dem einigen Mittler J. Chr. und Rechtfertigung des Glaubens" (1551). Melanchthon hat in seiner spätern Lehre begrifflich scharf unterschieden zwischen Rechtfertigung und Erneuerung. Die Vergebung der Sünden wird begleitet von der Erneurung durch die Gabe des Geistes,[1]) mit der sie aber zeitlich und unmittelbar verbunden ist. Es soll dadurch die Rechtfertigung gegen jede Abhängigkeit von der eigenen Leistung gesichert sein (doch gehört andererseits Melanchthon die nova obedientia neben der contritio und fides zur paenitentia). Die Gefahr einer Lockerung des Zusammenhangs der sittlichen Funktion mit der Glaubenszuversicht lag dennoch vor.[2]) — Die Imputation der Gerechtigkeit Christi an den Gläubigen hat auch der nichtmelanch-

[1]) Loci 3 (Corp. Ref. 21, 742) Cum Deus remittit peccata, simul donat nobis spiritum sanctum, qui novas virtutes in piis inchoat. (Ebd. 21, 752) gratia est remissio peccatorum seu misericordia propter Christum promissa seu acceptatio gratuita, quam necessario commitatur donatio spiritus sancti.

[2]) Jenes Verständnis der renovatio tritt zurück, wonach das neue Leben der Glaube an die sündenvergebende Gnade ist und Gerechtigkeit Gotte angenehm sein.

thonische Brenz festgehalten („Deklaration und Konfession von der Rechtfertigung des Menschen").[1]

Osiander aber erblickt in der Lehre von der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi eine Veräußerlichung. Ein Werk der Gnade ist freilich die Gerechtigkeit des Christen durchaus. Sie beruht auf der Genugtuung, die Christus am Kreuz vollbracht. Im Wort und Sakrament kommt nun das wesentliche Wort an uns heran und in uns hinein; Christi göttliche Wesenheit überschüttet uns mit Gerechtigkeit, wie wir ihn mit Sünden überschüttet haben, so daß unsere Sünde wie ein Tröpflein ist gegen ein reines Meer. Dies durch die Einwohnung Christi uns geschenkte Leben ist unsere Gerechtigkeit; wir werden in die mit Kräften seiner Gottheit erfüllte Menschheit Christi „eingepelzt" und eingelebt und so wirklich gerecht.

Gnesiolutheraner und Melanchthon mit seinen Schülern haben in gleicher Weise hierin eine Verdunklung der Mittlerschaft Christi erblickt, die Konkordienformel sich im Interesse der christlichen Heilsgewißheit dagegen erklärt. Christus als Gott und Mensch mit seinem im Leben und Leiden bewährten Gehorsam ist unsere Gerechtigkeit. Sie wird dem Glauben zuteil, der sich an die Verheißung des Evangeliums hält (ed. Müller S. 616 § 31). Rechtfertigen heißt iustum pronuntiare, propter iustitiam Christi, quae a Deo fidei imputatur (S. 613 § 17). Von der iustificatio ist zu unterscheiden die sanctificatio oder renovatio (S. 617 § 35); diese ist also hier nicht Befriedung des Gewissens und Glaubenszuversicht und insofern nova et spiritualis vita, sondern der Anfang der sittlichen Betätigung. Daher wird sie mit Recht als eine nur beginnende bezeichnet und gefordert, daß sie in den Artikel von der Rechtfertigung nicht eingemengt werde; nicht quasi vera fides aliquando et aliquamdiu stare possit cum malo proposito, sed ordine causarum et effectuum (S. 619 § 41). Das religiöse Verständnis der Heilsgemeinschaft mit seiner unmittelbaren Einheit von Rechtfertigung und Erneuerung hat gelitten; aber man weiß dem Gedanken einer Umschaffung durch Einpflanzung einer Übernatur und der Vermischung von Rechtfertigung und Heiligung vorzubeugen.

3. Einschneidender wirkten auf das Ganze der lutherischen Kirche die Auseinandersetzungen zwischen Melanchthonianern und sog. Gnesiolutheranern. Bei dem adiaphoristischen Streit

[1] Die rechtfertigende Gerechtigkeit ist nicht „Gottes wesentliche Gerechtigkeit, die Gott selbst ist", sondern „Verzeihung der Sünd"; „welche (Gerechtigkeit) Gott, so wir an Christum glauben, uns zurechnet."

handelte es sich freilich neben dem leidenschaftlichen Protest gegen die mattherzige Nachgiebigkeit der Wittenberger Theologen bei dem Leipziger Interim um die mehr untergeordnete Frage, ob an und für sich zulässige kirchliche Ordnungen und Zärimonien unter allen Umständen Adiaphora seien. Die Konkordienformel Art. 10, 10 entschied, nichts sei *ἀδιάφορον* in casu confessionis; auch beurteile die römische Kirche jene Dinge als gebotene, nicht als *ἀδιάφορα* (§ 14). Melanchthon und seine Genossen haben ihre Verfehlung selbst eingeräumt.

Tiefgreifender war der synergistische Streit. — Melanchthon hatte zunächst Luthers Determinismus und Prädestinationslehre sich völlig zu eigen gemacht (o. S. 189); nur in äußeren Dingen ließ er eine gewisse Freiheit des natürlichen Menschen gelten,[1] freilich mehr nur scheinbar.[2] Vielleicht hat unter dem Streit Luthers mit Erasmus bei Melanchthon das Aufgeben des Determinismus begonnen;[3] die Visitationsartikel lehren so weit eine Willensfreiheit des Menschen, ut facere possit justitiam carnis seu iustitiam civilem. So auch die Augustana, die ein Eingehen auf die Frage der Prädestination absichtlich vermeidet (vgl. Mel.s Brief an Brenz Corp. Ref. 2, 547). Das aus den Schwabacher Artikeln übernommene ubi et quando Deo visum est Art. 5 soll nur die Freiheit göttlichen Wirkens wahren.

In der Ausgabe der Loci von 1535 nennt dagegen Melanchthon drei Faktoren des Guten: Wort Gottes, Geist und der gegen seine Schwachheit ankämpfende, zustimmende und nicht widerstrebende Wille. Nicht eine Prädestination, aber einen Determinismus lehnt er fortan ab. An dem Glauben, den der Heil. Geist durch das Wort wirkt, wird erkannt, wer erwählt ist. Ein Widerspruch zwischen einer göttlichen voluntas revelata und abscondita ist ausgeschlossen. Seit der Ausgabe von 1543 redet Melanchthon auch von einem liberum arbitrium als facultas applicandi se ad gratiam (C. R. 21, 659). Der Wille adiuvante spiritu s. conatur assentiri. Daher geschehe die Bekehrung praecedente gratia, comitante voluntate.

Im Anschluß an diese Lehre Melanchthons behauptete Pfef-

---

[1]) Loci[1] S. 74 fateor in externo rerum delectu esse quandam libertatem, internos vero affectus prorsus nego in potestate nostra esse.

[2]) S. 75 si ad praedestinationem referas humanam voluntatem . . eveniunt omnia iuxta destinationem divinam. si ad opera externa referas voluntatem, quaedam videtur esse, iudicio naturae, libertas.

[3]) So Loofs S. 789 gegen E. F. Fischer, Melanchthons Lehre von der Bekehrung, Tübingen 1905.

singer 1555 in seinen Quaestiones de libertate voluntatis humanae und de libero arbitrio, das Verhalten des Menschen bei der Bekehrung sei nicht ein rein passives, sondern ein der Gnadenwirkung zustimmendes. Hiergegen erhoben zunächst Amsdorf, hernach Flacius und die Jenenser Widerspruch; das Konfutationsbuch von 1559 verwarf jedes *συνεργεῖν* des menschlichen Willens bei der Bekehrung. Auch ein Jenenser, Victorin Strigel, verweigerte die Unterschrift des Konfutationsbuchs und disputierte 1560 zu Weimar über die Erbsünde und den freien Willen. Wollte Flacius die Alleinwirksamkeit der Gnade bei der Bekehrung sicher stellen, so Strigel den sittlichen Charakter der Bekehrung.[1]) Diese sei Wirkung des Geistes, aber nicht mit Ausschluß des menschlichen Willens (operatio spiritus s. non excludit voluntatem). Seinem Wesen nach kann der Mensch nur durch eigene Entscheidung sich für etwas bestimmen (velle quod ad substantiam attinet . . est ipsius voluntatis). Daher vernichtet die Sünde nicht den freien Willen, sondern verdirbt ihn nur, das Vermögen zum Guten ist nicht erstorben, sondern nur erkrankt. Die Bekehrung erfolgt, indem der vom Geist bewegte und unterstützte Wille assentitur verbo, wie das Kind an der dargereichten Mutterbrust saugt. Die Bekehrung verstand Strigel zugleich von der täglichen Buße des Christen.

Im Gegensatz zu solchem Synergismus lehrte Flacius, daß die Bekehrung geschehe unter Überwindung des ernstlichen Widerstandes des Menschen: hominem converti nolentem, repugnantem, ja libero arbitrio contra furente ac fremente. Am Willen, aber ohne ihn vollzieht sich die Bekehrung. Denn — so erklärt Flacius — die Erbsünde ist Substanz des menschlichen Willens geworden. Gesagt ist dies im Hinblick auf die Definition: accidens est, quod adest et abest praeter subiecti corruptionem und betrifft die essentia formalis des Willens, d. h. seine sittliche Bestimmtheit ist eine völlig sündhafte, gottfeindliche geworden. Der Wille als solcher bleibt auch für Flacius etwas Gutes. Flacius lehrt keinerlei Naturhaftigkeit des Bösen. Redet er — und die treu zu ihm haltenden Irenäus und Cyriakus Spangenberg — von einer verderbten Natur, so geschieht dies, um die Willensrichtung als eine von Grund aus verderbte zu kennzeichnen. — Nur eine Verderbnis der Natur erkennen die Gegner des Flacius an. Ist ihnen doch auch der Wille

[1]) Disp. de orig. pecc. et lib. arbitr. inter Flac. et Strig.: non habet verbum vim magicam, sed fit haec regeneratio et creatio hominis non sine . . . motu aliquo voluntatis.

selbst nur ein Akzidens an der menschlichen Natur, d. h. nicht etwas Substantielles. Auch sie aber wollen ein Vermögen des Menschen, von sich aus die Bekehrung „anzufahen, fortzusetzen und zu vollführen“, nicht lehren.

Auch die Konkordienformel bezeichnet die Sünde als ein Akzidens, weil nicht für sich selber seiend, sondern an etwas anderem (in substantia haeret 1, 57). Aber eine solche Korruption des Willens ist eingetreten, daß der Mensch ad bonum prorsus corruptus et mortuus (vgl. 2, 7 S. 589). In geistlicher Hinsicht ist er ut lapis et truncus (2, 24), obwohl Gott anders auf ihn wirkt als auf einen solchen (2, 62). Ja er ist rebellis et inimicus (2, 17), so daß in ihm ne scintillula quidem spiritualium virium reliqua manserit . ., quibus ille ex se ad gratiam Dei praeparare se aut oblatam gratiam apprehendere . . aut se ad gratiam applicare . . aut viribus suis propriis aliquid ad conversionem suam . . conferre . . possit (2, 7). Eine Freiheit bestehe nur für einzelne Handlungen in externis et huius mundi rebus, quae rationi subiectae sunt (1, 12); bei der Bekehrung dagegen verhalte sich der Mensch pure passive (2, 89). Nur das Wort Gottes hören kann der Mensch oder verschmähen (2, 58). In der Predigt des Wortes schafft und erhält der Geist das neue Leben; auch im Bekehrten hat nur ein Zusammenwirken mit den von ihm geschenkten Kräften statt (2, 63. 65).

Diese Heilskräftigkeit des Wortes hat auch entscheidende Bedeutung für die Frage nach der Prädestination. Berührt ward sie zwischen den Straßburger Theologen Zanchi und Marbach insofern, als diese darüber stritten, ob der einmal Gläubige wieder völlig aus dem Glauben fallen könne. Die von Jakob Andreae verfaßte Eintrachtsformel lehrte eine Prädestination, die aber nur in Christo gesucht werden solle. Daß Gott nicht allen den Glauben gibt, die er beruft, ist ein Geheimnis. Die Ausführungen der Konkordienformel schließen sich hieran an, aber melanchthonisch modifiziert durch Chemnitz, und rücken das Problem mehr in den Hintergrund, als daß sie es lösen. Sie unterscheidet die Präszienz Gottes und die Prädestination zum Heil. Die erstere bezieht sich auch auf das Böse, die letztere ist eine wirkliche Ursache zur Seligkeit. Der Ratschluß Gottes aber ist zu erforschen in der Predigt von Christo. Einen Widerspruch zwischen Gottes verborgenem und offenbarem Willen gibt es nicht — so wird 11, 35 in Anschluß an Melanchthon gelehrt —; die Berufung ist vielmehr eine ernstgemeinte (11, 29). Wer

durch den Heiligen Geist den Glauben in sich wirken und bewahren läßt, ist erwählt durch Gottes ewigen Gnadenrat (11, 87 f.); die Ursache seiner Verdammnis ist nur der Mensch (11, 81).

4. Eine Antwort auf die Fragen des majoristischen Streites will Art. 4 der Konkordienformel geben. Melanchthon hatte in den Loci von 1535 gelehrt, gute Werke seien necessaria ad vitam aeternam, quia nova obedientia sequi reconciliationem necessario debeat. Zu einem Streit aber kam es erst, als im Zusammenhang mit den durch das Leipziger Interim hervorgerufenen Erörterungen Georg Major erklärte, daß „gute Werke zur Seligkeit nötig" seien. Er erläuterte dies hernach dahin, daß solche Früchte des Glaubens nötig seien, „um die Seligkeit zu behalten und nicht wiederum zu verlieren". Justus Menius schloß sich dem an; durch den Glauben empfange man mit der Vergebung auch den Geist, der die vom Gesetz geforderte Gerechtigkeit wirke. Beide wollen also die Notwendigkeit des neuen Gehorsams aussprechen, zwar zur Entschuldigung der Konzessionen im Leipziger Interim, aber ohne ihn in den Artikel von der Rechtfertigung einzumischen.[1]) Dennoch ward eben von dieser Befürchtung aus die majoristische Lehre bekämpft: auch das Bleiben im Heilsstand beruhe allein auf dem Glauben.

Amsdorf ist doch schließlich (1559) so weit gegangen, zu erklären: gute Werke seien schädlich zur Seligkeit; er meint dies in dem Sinn, wie schon mehrfach Luther, wenn man sein Vertrauen darauf setze. — Melanchthon dagegen betonte, gute Werke seien notwendig als Frucht des Glaubens und nach göttlicher Ordnung. Weil Wirkung des Geistes schließt die Rechtfertigung mit Notwendigkeit den Anfang der Heiligung in sich. Auch die Gnesiolutheraner aber sprachen es aus, daß der Glaube den Drang zu guten Werken in sich trägt.

Die Konkordienformel konnte (Art. 4, 7 f.) auf eine weitgehende Übereinstimmung darin hinweisen, daß ein Wandel in den ihm befohlenen Werken Gottes Wille sei, daß solche allein aus dem Glauben hervorgehen und trotz ihrer Unvollkommenheit durch solchen Glauben Gott wohlgefällig seien. Nach der necessitas ordinis, mandati et voluntatis Christi ac debiti nostri sind sie als Früchte des Glaubens von nöten (4, 16), geschehen aber aus freiem Geist (sponte et libero

[1]) Menius: Es ist „je ein ander Ding in der geschenckten seligkeit bleiben und bestehen vnd die seligkeit durch Verdienst erlangen oder erwerben" bei Thomasius, DG² II, 477).

spiritu) (4, 18) und dürfen in den Artikel von der Rechtfertigung nicht eingemengt werden (4, 22). Auch das Beharren in der Gnade geschieht allein durch den Glauben (er ist initium, medium et finis des Heils 4, 34), nur bleibt der wahre Glaube niemals allein.

5. In der Abendmahlsfrage kam schließlich der Gegensatz der Richtungen am schärfsten zum Ausdruck.[1]) Die Konkordienformel wendet sich gegen den Calvinismus, aber auch gegen die Melanchthonische Richtung. — Ganz wie Luther hatte Melanchthon im „Unterricht der Visitatoren" 1528 gelehrt, auch in der Augustana und Apologie, hier bis zu einer scheinbaren Annäherung an die Transsubstantiationstheorie. Dann aber beginnt er, bei Luther eine Impanation vorgetragen zu sehen, und spricht nur im allgemeinen von Christus im Abendmahl und der dadurch vermittelten geistlichen Gemeinschaft mit ihm. In die Ausgabe der Augustana von 1540 nahm er die Vereinbarung der Wittenberger Konkordie auf: quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi vescentibus in coena domini. Auch Calvin hat die Augustana in dieser Fassung unterzeichnet. Gegen Calvins eigene Abendmahlslehre, per symbola panis et vini Christum vere nobis exhiberi (s. u.), erhob sich Joachim Westphal in Hamburg in seiner Farrago 1552 und 1553, dann auch Brenz 1559, während Calvin an Laski einen besonders eifrigen Verfechter fand, die Wittenberger ihre ihm zuneigende Meinung verschleierten. Offenkundig wurde die calvinisierende Abendmahlslehre der Philippisten durch die Exegesis perspicua et ferme integra controversiae de sacra coena 1574 (filius Dei personaliter praesens et efficax est, aber die manducatio carnis Christi sei de spirituali renovatione zu verstehen), worauf die Unterdrückung des Kryptocalvinismus in Sachsen erfolgte. — Die Konkordienformel stellte fest, daß vere et substantialiter Leib und Blut Christi im Abendmahl gegenwärtig sind und mit Brot und Wein ausgeteilt und (durch eine manducatio oralis) empfangen werden (Epit. 7, 6 S. 539), und zwar auch von den es unwürdig, d. h. unbußfertig Genießenden, da nicht der menschliche Glaube das Sakrament zum Sakrament mache. Diese Gegenwart ist keine localis inclusio, sondern eine unio sacramen-

---

[1]) Neben Frank vgl. bes. H. Schmid, Der Kampf der luth. Kirche um Luthers Lehre vom Abendmahl im Reformationszeitalter, Lpz. 1868. Kawerau, RE 21, 186 ff. Kruske, Joh. v. Lasco u. d. Sakr.streit, Lpz. 1901. K. Hein, Die Sakr.lehre des Joh. v. Lasco, Brl. 1904.

talis, die auf dem Stiftungswort beruht (7, 14). Daher bedeutet sie auch keine durabilis coniunctio extra usum sacramenti (ebd.), nihil enim rationem sacramenti habere potest extra . . usum a Christo institutum (7, 108); kapernaitische Vorstellungen sind abzulehnen (7, 64. 127). In einer heiligen Handlung gibt Christus seinen Leib und sein Blut.

6. Dies aber hat zur Voraussetzung die in Art. 8 dargelegte Christologie.[1]) Hierin schließt sich die Konkordienformel möglichst an Luther an. Sie erstrebt auch einen Ausgleich zwischen den christologischen Gedanken eines Brenz und eines Chemnitz. Brenz lehrt, vornehmlich im Gegensatz zu den Heidelberger Theologen, eine Einheit der gottmenschlichen Person Christi, durch die von dem Moment der Menschwerdung an Christi Menschheit zur Teilnahme an der göttlichen Herrlichkeit und Macht erhöht ist. Auch auf ihren Gebrauch hat Christus schon im Stand der Erniedrigung nicht verzichtet, sondern ihn zumeist nur verborgen geübt (eine κρύψις κατὰ χρῆσιν), — so selbst während seines Todeszustandes: iacebat in sepulcro mortuus exinanitione, gubernabat vivus coelum et terram maiestate (De personali unione duar. natur. 8). Daher behauptet Brenz eine volle Ubiquität der Menschheit Christi. — Chemnitz vertritt dagegen eine Multivolipräsenz. Er entwickelt seine Christologie besonders in seiner Schrift: De duabus naturis in Christo 1571. Zufolge einer Durchdringung der von Gott dafür empfänglich gemachten menschlichen Natur durch die göttliche wirkt diese in, mit und durch jene und mit ihr zusammen. Daher kann auch die Menschheit Christi überall gegenwärtig sein, wo und wie er will und es verheißen hat. Im Stand der Erniedrigung aber hat er die Kraft seiner göttlichen Natur nicht völlig und öffentlich brauchen und erweisen wollen. Auch der Erniedrigte besaß die Fülle der Gottheit, aber er brauchte sie nach seiner Menschheit nicht immer (usurpatio et manifestatio eius ad tempus dilata et quasi suspensa est). Auch Chemnitz lehrt also auf Grund der unio personalis eine wirkliche communicatio idiomatum und zwar von der Inkarnation an, aber zugleich im Stande der Erniedrigung eine Entäußerung des Gebrauchs göttlicher Herrlichkeit in bezug auf Christi Menschheit.

Hieran sich anschließend erklärt die Konkordienformel Art. 8, daß auf Grund der unio hypostatica die Person Christi

---

[1]) Dorner in § 2. II, 2, 706 ff. Thomasius, Christi Person und Werk² II, Erl. 1857. H. Schultz zu § 17.

eine, gottmenschliche ist. Hieraus ergibt sich eine wirkliche communicatio idiomatum: die göttliche Natur nimmt teil an den Leiden und Zuständen der menschlichen, diese an der Macht und Herrlichkeit der göttlichen. Dadurch findet aber keine Verwandlung der Eigenschaften der einen Natur in die der andern statt, sie bleiben vielmehr ihrer Natur eigen, aber auch die andere erhält teil an ihnen. Dies jedoch so, daß dem Wesen und den Eigenschaften der göttlichen Natur nihil . . vel accessit, vel decessit (8, 49). Die Entäußerung betrifft die in die Gemeinschaft des Logos aufgenommene menschliche Natur, die während des Erdenwandels Christi die göttliche Herrlichkeit im verborgenen besessen und von ihr nur ausnahmsweisen Gebrauch gemacht. Doch hat sich die Konkordienformel nicht mit voller Deutlichkeit über einen Nichtgebrauch oder einen verhüllten Gebrauch erklärt, ebenso nicht über Ubiquität oder Multivolipräsenz. Auch hat sie nicht sowohl die Schwierigkeiten gelöst, als Grenzlinien gezogen. Schon in dem Streit der Gießener und Tübinger Theologen trat dies zutage, indem die letzteren nur einen verborgenen Gebrauch göttlicher Macht von seiten der menschlichen Natur Jesu während seines Erdenwandels lehrten, die Gießener einen wirklichen Verzicht auf den Gebrauch.

## § 37. Die dogmengeschichtliche Entwicklung in der reformierten Kirche.

1. Zwinglis Werke herausgeg. von Schuler u. Schultheß, 8 Bde., Zür. 1828—1842, Supplem. 1861; v. Egli, Finsler u. Köhler Bd. 1 im Corp. Reform. Bd. 88 f., Brl. seit 1904, Auswahl von Finsler, Köhler u. Rüegg, Zür. 1918. — Chr. Sigwart, Ulr. Zw., der Charakter s. Theol., Stuttg. 1855. Hundeshagen, Beiträge z. Kirchenverfassungsgesch. u. Kirchenpolitik I. 1864. J. M. Usteri, Zw. und Erasmus, Zür. 1885; Initia Zwinglii, StKr. 1885 f. A. Baur, Zw.s Theol., 2 Bde., Halle 1885. 1889. R. Seeberg, DG² IV, 1, 355 ff. R. Staehelin, Huldr. Zw., s. Leben u. Wirken, 2 Bde., Basel 1895 bis 1897. C. v. Kügelgen, Die Ethik Zw.s, Lpz. 1902. A. Lang, Zw. u. Calvin 1903. O. Dreske, Zw. u. d. Naturrecht 1911. P. Wernle, Die Verh. der schweiz. zur deutschen Reformation, Basel 1918.

Die Reformation Zwinglis war nicht wie die Luthers in originaler Weise aus dem Ringen um das Heil der Seele herausgeboren. Humanistische und patriotische Interessen veranlaßten zunächst seine reformatorischen Bestrebungen. Unter dem Einfluß lutherischer Schriften erschloß sich ihm jedoch ein evangelisches Verständnis und trat die Rechtfertigung aus Gnaden auch in den Mittelpunkt seines christlichen Bewußtseins. In der zweiten seiner „Schlußreden“ hat

er es daher ausgesprochen: summa evangelii est, quod Christus filius Dei innotuerit nobis voluntatem patris caelestis et quod innocentia sua nos de aeterna morte redemerit et Deo reconciliaverit.[1]) Dies verleiht der Reformation Zwinglis ihren evangelischen Charakter. Doch nicht auf Tröstung des Gewissens, sondern auf Erneuerung zu einem dem, in der Schrift niedergelegten, Willen Gottes[2]) entsprechenden Wandel ist Zwinglis vornehmliches Absehen gerichtet. Dazu ward er Mitarbeiter an der nationalen Reform, und seine reformatorische Tätigkeit hat er eröffnet mit der Schrift „Von erkiesen und fryheit der spysen" (1522). Seine besonders in Betracht kommenden weiteren Schriften sind die 67 „Schlußreden" nebst „Uszlegen und gründ der schlußreden (1523), sein De vera et falsa religione commentarius (1525), seine Amica exegesis (1527), „Daß diese Wort Christi: Das ist mein Leib usw. ewig den alten einigen sinn haben werden" (1527), seine Fidei ratio (1530), das Sermonis de providentia Dei anamnema (1530) und seine expositio christianae fidei (1531).

Die Abweichungen Zwinglis von der religiösen Art Luthers machen sich von Anbeginn bemerklich. Die Erbsünde ist ihm „der Bresten und Mangel zerbrochener Natur", „den einer ohn sin Schuld von der Geburt her hat". Er findet ein „natürliches Gesetz" des Guten in dem Menschen; daher nihil vetat, quominus inter gentes quoque Deus sibi delegat, qui revereantur ipsum (De provid. S. 123). Wie Christus durch seine Gesetzeserfüllung und sein Opfer am Kreuz für uns bezahlt hat, so hat er uns auch ein Vorbild gegeben: sein Werk ist redemptio und exemplum (vollkommen ist, qui Christum unice statuit aemulari).[3]) Durch den Geist, der den Glauben, den neuen Sinn, schafft, werden wir Glieder an ihm und so gerecht (fides donum Dei . . efficax virtus . . indefessa actio, Expos. IV, 63). Christus selbst ist der Gläubigen Gesetz: nihil otii dat suis Christus (Opp. IV, 152, 11). Das Gesetz — nur nicht das

---

[1]) Vgl. auch Comm. S. 180 est ergo Christus certitudo et pignus gratiae Dei.

[2]) Daher gleich im Eingang der Chr. fid. expos. Bd. IV, 45 solum aeternum infinitum increatumque bonum verum est fidei fundamentum. — Bei Zw. stehen die Reformforderungen „als etwas Selbständiges neben dem religiösen Prinzip" (Seeberg S. 357).

[3]) Comment. III, 324 haec enim duo Christus ubique inculcat, videlicet redemptionem per se et quod qui per eum redempti sunt iam ad eius exemplum vivere debeant.

Zünselwerk des Zärimonialgesetzes — ist ein Teil des Evangeliums (Ausl. d. Schlußr. 22). Evangelium ist „alles, das Gott den Menschen öffnet und von ihnen erfordert".[1]) Der Gehorsam aber gegen Gott gibt ihm die Ehre.[2]) Die Sakramente haben für Zwingli nicht die Bedeutung von konzentrierter Bezeugung der göttlichen Gnade wie für Luther. Sie sind ihm vielmehr Pflichtzeichen, ein Bekenntnis zur Gemeinde.[3]) Sowenig vergegenwärtigen sie Christum den Versöhner, daß sie vielmehr als Gnadenmittel verstanden die Vollkommenheit der Versöhnung durch Christus beeinträchtigen. Nur sofern sie die Heilstat Christi versinnlichen,[4]) dienen sie zur Stärkung des Glaubens (adiuvant fidem, Christ. fid. expos. IV, 57; Loofs S. 802). Auch hält Zwingli im Gegensatz zum Anabaptismus die Kindertaufe fest. Keine Rede aber kann sein von einer wirklichen Gegenwart Christi im Abendmahl (ἐστί = „bedeutet", Christum „essen" sei nach Joh. 6 an ihn glauben: non esus, sed caesus nobis est salutaris, Comm. III, 244). Auch der zur Rechten Gottes erhöhte Christus seiner Menschheit nach in uno loco esse oportet (Exeg. III, 520). Nur per alloeosin nenne die Schrift gelegentlich eine Natur, wo sie doch die andere meint, oder die Person statt nur der einen Natur und schreibe jener zu, was nur von dieser gilt (so Joh. 3, 13; 12, 32; Phil. 2, 7). Die Auseinandersetzung über die Kindertaufe hat ihn die Bedeutung des Glaubens hinter die der electio, deren Merkmal er ist, zurückstellen lassen; richtiger wäre zu sagen electio beat statt fides beat (III, 425). Verstand er anfänglich unter der Kirche die Gesamtheit der Gläubigen gegenüber der „kilchhöre", so später die Prädestinierten im Unterschied von der ecclesia visibilis. Die Prädestinationslehre Zwinglis aber ist ein Teil seines Determinis=

---

[1]) Comment. III, 224 evangelium . . non modo gratiam amplecti docet, sed et novam vitam. — Daher auch für Zw. Dei cognitio natura sua Christi cognitionem antecedit.

[2]) Verdienstlich sind die Werke nicht. Aber Gott quae ipse per nos facit nobis tribuit ac velut nostra remuneratur (Expos. IV, 62). Zw. tadelt es an Luther u. a., daß sie vom Gesetz nur gelehrt, quod terreat, quod damnet dirisque addicat (De prov. IV, 103). Vgl. auch De prov. S. 124 divina liberalitas dona sua meriti mercedem patiatur vocari.

[3]) Comm. III, 229 sacramentum . . vim nullam habere potest ad conscientiam liberandam.

[4]) Vgl. Chr. fid. expos. 46 sacramenta rerum verarum significationes . . res . . velut ante oculos ponunt . . . pane ac vino Christus ipse velut oculis praesentatur ut sic non iam auditus tantum, sed et visus et gustus Christum videant ac sentiant.

mus.[1]) Gott ist nicht nur „die ewige Kraft alles Guten", sondern er wirkt so alle Dinge in uns, daß wir nur sind „Handgeschirr, durch die Gott wirkt."

Die Fragen der Lehre haben jedoch überhaupt nicht für Zwingli die gleiche Bedeutung wie für Luther. Sein vorzügliches Interesse gilt der Gestaltung des praktischen Lebens. Daher konnte er in Marburg Luther möglichst entgegenkommen; nur ein Nachgeben in der Abendmahlslehre hätte ihn seinen Grundgedanken untreu werden lassen, weil es Gott ins Endliche herabgezogen und scheinbar etwas anderes neben Gott zum Heilsspender gemacht hätte.

Eine Vermittlung zwischen Luther und Zwingli hat aber schon früh angestrebt und ist dadurch für Oberdeutschland bedeutungsvoll geworden Martin Butzer. Zu einer systematischen Ausgestaltung seiner Gedanken hat er es freilich nicht gebracht. Sein Absehen richtet sich vornehmlich auf eine praktische Reform des Lebens nach der Norm der Schrift. Aber seine ganze theologische Anschauungsweise ist zugleich durch die Rechtfertigung aus dem Glauben und eine doppelte Prädestination bestimmt, und dadurch ist sie die Vorbereitungsstufe für die Lehre Calvins geworden.[2])

2. Calvins Werke herausg. von Baum, Cunitz u. Reuß, 59 Bde., Brnschw. 1863—1900. A. Erichson, Bibliographia Calviniana, Corp. Ref. 87, Brl. 1900. E. Stähelin, Joh. Calvin, 2 Bde., Elberf. 1863. RE 3, 654 ff. F. W. Kampschulte, Joh. Calvin, s. Kirche u. s. Staat in Genf, 2 Bde., Lpz. 1869. 1899 (ed. Götz). A. Ritschl, Die Lehre v. d. Rfert. I. M. Scheibe, Calv.s Prädestinationslehre, Halle 1897. E. Doumergue, Jean Calvin, 4 Bde., Laus. 1899 ff. M. Schultze, Meditatio futurae vitae . . im System Calvins, Lpz. 1901; Calv.s Jenseitschristentum, Görl. 1902. W. Walker, John Calvin, New-York. Lond. 1906. A. Lang, Joh. Calv., Halle 1909. Calvinstudien von Bohatec, Hollweg usw., Lpz. 1909. W. Lüttge, Die Rechtfertigungslehre C.s u. ihre Bed. f. s. Frömmigkeit, Brl. 1909 (gegen Schultze). K. Holl, J. C., 1909.

Die Ehre Gottes ist der Leitstern der Theologie Calvins. Der Wille Gottes soll das ganze Leben beherrschen. Calvins Bekehrung[3]) war eine Unterwerfung unter den Willen Gottes, und sein Grundsatz: omnis recta Dei cognitio ab obedientia nascitur (Instit. 1, 6, 2

---

[1]) De prov. zeigt zunächst, causas secundas non rite causas vocari; . . . Deus . . . solus omnia potest ac facit etiam IV, 96. — Zwingli lehrt qui semel est electus semper manet electus.

[2]) Vgl. A. Lang, Der Evangelienkommentar Butzers und die Grundzüge seiner Theologie, Lpz. 1900.

[3]) A. Lang, Die Bekehrung Joh. Calv.s, Lpz. 1897. K. Müller, Calv.s Bekehrung, Nachr. Gött. Ges. 1905. Wernle, ZKG 1906.

Ende). In der Schrift (der aeternae veritatis regula) ist dieser Wille ausgesprochen, sie daher für Lehre und Leben der alleinige Maßstab, an sie gilt es sich möglichst anzuschließen. Aus der Schrift entnimmt Calvin seine Prädestinationslehre; sie hat aber selbständige Bedeutung für sein ganzes christliches Verständnis, mag auch formell erst Beza das reformierte dogmatische System gestaltet haben. Er lehrt eine ewige doppelte Prädestination, zur Seligkeit wie zur Verdammnis: praedestinationem vocamus Dei decretum, quo apud se constitutum habuit, quid de unoquoque homine fieri vellet. non enim pari conditione creantur omnes, sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur (III, 21, 5). Beides dient zur Verherrlichung Gottes. An die nicht Erwählten ergeht die Berufung als Geruch des Todes zum Tode. Auch Adams Fall war prädestiniert. — Gegen Pighius, den röm. Propst zu Utrecht, hat Calvin 1543 in De libero arbitrio seine Prädestinationslehre (Gott regiert die Herzen) verteidigt, ebenso 1551 gegen Hieronymus Bolsec im Consensus Genevensis, unter Zustimmung der Genfer Geistlichen (auch das böse Tun der Menschen gebraucht Gott zur Durchführung seines Willens), und 1557 gegen Castellio. Eine Unterscheidung eines verborgenen und offenbaren Gotteswillens kennt Calvin nicht. Vielmehr kommt gerade in der Prädestination Gottes Herrscherwille als der entscheidende zur Geltung.

Auch über die Gnadenmittel lehrt daher Calvin nicht wie Luther. Die Wirkung des Geistes erfolgt mit dem Wort, aber nicht ist dieses eigentlicher Träger und Mittler der Geisteswirkung (IV, 16, 19). Die Taufe bekräftigt den Bund Gottes mit dem Täufling. Das Abendmahl haucht unseren Seelen Leben ein aus seinem verherrlichten Fleisch (imo propriam in nos vitam diffundere) und nährt uns so zur Unsterblichkeit, aber nicht geht Christi Fleisch in uns ein (IV, 17, 32). Sehr scharf bekämpft Calvin in der Institutio von 1559 das insulsum commentum de carnali Christi praesentia (IV, 17, 30 Ende). Der Geist Christi ist es, der Christus und seine Güter in die auf ihn gerichteten Herzen der Gläubigen bringt. Von der sichtbaren Kirche unterscheidet er die wesentliche, aber ist mit Luther überzeugt, daß auch Gläubige sind, wo das Evangelium ist. Großes Gewicht legt er auf eine feste kirchliche Ordnung (IV, 3), und zwar neben der Verwaltung von Wort und Sakrament zugleich auch auf die Kirchenzucht, die vor Sünden bewahren und Übertreter ausschließen soll. Charakteristisch für Calvin ist endlich sein Dringen auf die meditatio futurae vitae. Hienieden kennen wir schon die

Gemeinschaft mit Gott, aber wir haben sie erst eigentlich im Jenseits. In fortdauernder exercitatio mortificandae carnis (Schulze S. 11) gilt es, bonis operibus vitam aeternam meditari. Die sittlichen Aufgaben des irdischen Lebens werden dabei doch nicht verkannt.

3. Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche, herausgeg. von E. F. K. Müller, Leipz. 1903.

Fragen der Prädestination wie der kirchlichen Disziplin beschäftigen die reformierte Kirche in ihrer weiteren Entwicklung.

Der Prädestinationsgedanke wird im Heidelberger Katechismus wie in der Helvetica posterior mehr vorausgesetzt. Um so bestimmter beherrschte er das theologische System. Arminius, der an ihm irre wurde, geriet dadurch zu Leiden in Gegensatz zu seinem Kollegen Gomarus. Eine Disputation 1608 blieb erfolglos. Nach des Arminius Tod (1609) reichten seine Anhänger die Remonstranz ein, mit den fünf Sätzen: 1. Gott hat beschlossen, selig zu machen, die an ihn glauben und in diesem Glauben beharren; 2. Christus ist für alle gestorben, aber nur den Gläubigen gilt sein Heil; 3. Nur der Geist gebiert wieder zum seligmachenden Glauben; 4. Die Gnade allein wirkt alles Gute, aber nicht unwiderstehlich; 5. Die den Geist empfangen haben, können wider die Sünde streiten; ob sie wieder abfallen können, ist aus der Schrift zu untersuchen. Die Gomaristen vertraten hiergegen in der Kontraremonstranz die strenge Prädestinationslehre. Politische Interessen begannen in den Streit hineinzuspielen. Zu Dordrecht versammelte sich 1618 eine imponierende Synode, welche die Arminianer sofort als Angeklagte behandelte und prädestinatianisch, doch nicht im Sinne der supralapsarischen Lehre, entschied.[1])

In einer — tatsächlich nur scheinbaren — Erweichung der strengen Prädestinationslehre durch einen universalismus hypotheticus bestand die Eigentümlichkeit der Lehre Amyrauts in Saumur. Den Gedanken der Prädestination hielt auch er fest. Aber er redete zugleich von einer gratia universalis, die allen gelte, nur unter der Bedingung des Glaubens. Zu diesem ist der Mensch an sich fähig, aber nicht in seinem durch die Sünde verderbten Zustand. Wirklich selig werden daher nur die, die Gott nach seinem parti-

[1]) C. 1, 7 Est autem electio immutabile Dei propositum, quo ante iacta mundi fundamenta e universo genere humano, ex primaeva integritate in peccatum . . sua culpa prolapso sec. liberrimum voluntatis suae beneplacitum ex mera gratia certam quorundam hominum multitudinem . . ad salutem elegit in Christo.

kularen Gnadenwillen rettet. Amyraut konnte daher seine reformierte Rechtgläubigkeit betonen (zwei französische Synoden von 1637 und 1645 haben es anerkannt), denn nur im Ausdruck huldigte er einem Universalismus, um dadurch den Anstoß an der Prädestinationslehre zu mildern.

Sein Freund und Kollege Cappellus war bemüht, die Inspirationslehre in milderer Fassung vorzutragen, fand aber dabei noch stärkeren Widerspruch. Die von Heidegger verfaßte formula consensus Helvetici, Symbol 1675, hat eine streng partikularistische Erwählungslehre (auf dem göttlichen Willen allein beruht es, daß die einen glauben, die andern sich verstocken c. 19) vorgetragen und gleichzeitig eine Inspiration der Schrift in bezug auf Sache und Worte und auch betreffs der hebräischen Vokalzeichen gelehrt (c. 2).

In England sind die Gedanken der Reformation erst im 17. Jahrhundert ernstlicher durchgedrungen. Die starke religiöse Bewegung, von der die Erhebung gegen Karl I. getragen war, hat auch zur Feststellung eines Bekenntnisses auf der Westminstersynode von 1643 bis 1652 geführt, das noch heute zu den anerkanntesten innerhalb des reformierten Kirchentums gehört. Durchaus auf die Schrift will sich dies Bekenntnis (1645 und 1646) gründen. Die Westminster-Katechismen sind streng calvinistische: charakteristisch ist gleich die erste Frage und ihre Beantwortung: „Die vorzüglichste Bestimmung des Menschen ist, Gott zu verherrlichen und sich seiner in Ewigkeit zu erfreuen." Im Bekenntnis gelangt der Prädestinationsgedanke zu scharfem Ausdruck.[1]) Dabei wird doch erklärt (3, 1), daß Gott nicht Urheber der Sünde sei. Der kleine Westminster-Katechismus bietet den Prädestinationsgedanken in milder Fassung.[2])

---

[1]) Cp. 3, 3. „Durch den Ratschluß Gottes für die Offenbarung seiner Herrlichkeit sind einige Menschen und Engel zum ewigen Leben und andere zum ewigen Tod vorher bestimmt (others fore-ordained to everlasting death)." 3, 7. „Es hat Gott gefallen, gemäß dem unerforschlichen Rat seines eigenen Willens, nach welchem er Erbarmen erweist oder versagt, wem er will, den übrigen Teil des Menschengeschlechts zu übergehen (the rest of mankind to pass by)."

[2]) Fr. 7. „Die Ratschlüsse Gottes sind sein ewiger Vorsatz gemäß dem Rat seines Willens, wodurch er alles, was geschieht, zu seiner eigenen Verherrlichung bestimmt hat." Vgl. Fr. 20. „Da Gott nach seinem ewigen Wohlgefallen einige zum ewigen Leben erwählt hat."

## Entwicklungsstadien im Protestantismus seit dem Abschluß der Bekenntnisse.

Seit der Konkordienformel auf lutherischem, seit dem Westminsterbekenntnis auf reformiertem Gebiet ist es innerhalb des Protestantismus zu einer bekenntnismäßigen Feststellung von größerer Autorität nicht mehr gekommen. Daher ist es berechtigt, die Darstellung der dogmengeschichtlichen Entwicklung nur bis dahin zu führen und nur der Stadien in dem weiteren Verständnis des Dogmas und seiner Bedeutung zu gedenken.

Das Jahrhundert nach Abschluß der Konkordienformel (etwa bis 1675) war ein solches der Orthodoxie. Die überkommene Lehre war das Glaubensgesetz, dem untertan zu sein die Grundvoraussetzung aller Frömmigkeit bildete. Dies gilt von dem lutherischen wie von dem reformierten Kirchengebiet. Nur suchte man auf dem letzteren zugleich aus der Schrift die Ordnungen des christlichen Lebens zu entnehmen und sie mit großem Nachdruck praktisch durchzusetzen. Und während hier an dogmatischen Fragen die die Schrift und die Prädestination betreffenden vornehmlich beschäftigen, werden in der lutherischen Theologie in erster Stelle solche der Christologie verhandelt (vgl. den Streit zwischen den Tübinger und Gießener Theologen o. S. 200) oder auch, wie im Rathmannschen Streit (1621), die über das Verhältnis des Wirkens des Geistes zum Wort. Im Anschluß an Melanchthons Loci stellte die Dogmatik ein Lehrgefüge auf, das zwar ähnlich dem der Scholastiker eine Gebundenheit an den logischen Apparat bekundet, aber als geistige Macht den Protestantismus zusammenhielt und besonders durch Ausbau der Lehre von der Heiligen Schrift und von der Person und dem Werk Christi ihr Bewußtsein um die Erlösung entfaltete. Zur Bewahrung der reinen Lehre ward der Kampf namentlich Abraham Calovs gegen die synkretistischen Bestrebungen eines Georg Calixt geführt (seit 1645).

Eine neue Periode beginnt mit dem Pietismus. Das lutherische Dogma ward festgehalten, aber nur gewertet als Mittel zur Weckung und Erhaltung der Frömmigkeit des einzelnen. Daher interessierten den Pietismus auch nur die Fragen nach der Heilsordnung, nach Wiedergeburt und Bekehrung und nach den Merkmalen wahren Christentums. In dieser Hinsicht ward sogar wegen Verkennung der Bedeutung der Wiedergeburt gegen die lutherische Orthodoxie

(Val. Löscher) der Vorwurf der Pseudorthodoxie, besonders des Neupelagianismus erhoben.

Die durch den Pietismus gelockerte Beziehung zum Dogma löste der Rationalismus. Mit der Orthodoxie ist ihm das Christentum zunächst Lehre, aber nur was vernunftgemäß ist, kann christliche Lehre sein. Mit dem Pietismus betont er die praktische Gestaltung des christlichen Lebens, aber es beruht nicht auf der Wiedergeburt, sondern auf der natürlichen Erkenntnis des Guten. Das neue Weltbild läßt man maßgebend sein auch für das Verhältnis zu Gott. Christus ist der Lehrer geistiger Gottesverehrung, vollkommener Moral und dereinstiger Unsterblichkeit.

Im Gegensatz hierzu hat Schleiermacher das Christentum durchaus religiös zu verstehen gewußt. In der Tiefe seines Seins findet der Mensch Gott. Gibt es daher nur individuelle Religion, so ist doch alles Christliche bestimmt durch die Beziehung zu Christus, der in die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins hineinzieht und somit in die Gemeinschaft seines Lebens mit Gott aufnimmt. — Aus der neuerstarkten Frömmigkeit ist dann auch eine erneute Wertschätzung des Dogmas erwachsen. Man sah in ihm den Ausdruck des in stetem Ausgleich der Gegensätze sich vollziehenden Erkenntniserlebens der Kirche und war andererseits bestrebt, seinen Inhalt aus dem religiösen Erfahrnis der Wiedergeburt heraus zu entwickeln. — Den Gegensatz der von dem modernen Weltverständnis beherrschten Denkweise gegen das Dogma suchte A. Ritschl durch eine Reduktion des Dogmas zu überwinden.

In der Bedeutung der Person Christi für das Christentum ist auch die des Dogmas gegeben. Nicht aber ist dies ein Glaubensgesetz, sondern in ihm spricht sich das Heilsverständnis aus, das der Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung geworden ist. Ihr Verständnis des Heils in Christus zu vertiefen und darin zu wachsen bleibt die dauernde Aufgabe der Kirche.



# Register.

(Die Ziffern bedeuten die Seitenzahlen.)

---

## Berichtigungen:

S. 49 hinzuzufügen C. Schmidt, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung. Lpz. 1919 (TU 43). S. 80 Z. 14 Loofs, Das Glaubensbek. der Homousianer v. Sardika, ABA 1909. S. 82, 21 zu „Konzil" + „zu Nicäa". Zu S. 89 § 18 E. Schwartz, Konzilstudien. Straßb. 1914 und Acta concil. oecum. 914. S. 119 Z. 13 v. u. l. „Klasen". S. 153 Z. 7 l. „Volmar". S. 189 u. 191 Überschr. l. „1530" st. „1540".

**Augustini, Sancti, confessionum libri tredecim.** Auf Grundlage der Oxforder Edition herausg. und erläutert von Karl v. Raumer. 3. Aufl. XXIV, 402 S. Lex. 8. 1913. 6 M., geb. 7 M.

**Bachmann,** Prof. D. J., **Ernst Wilh. Hengstenberg.** Sein Leben und Wirken nach gedruckten und ungedruckten Quellen dargestellt. Drei Bände. XVI, 376; VIII, 430; VIII, 500 S. gr. 8. 1876; 1879 u. 1892. Statt 16 M. für 9 M., geb. 12 M.

**Bachmann,** Prof D. Ph., **J. Chr. K. v. Hofmanns Versöhnungslehre und der über sie geführte Streit.** Ein Beitrag zur Geschichte der neueren Theologie. 73 S. gr. 8. 1910. 1,50 M.

**Bornhäuser,** Prof. Lic. Karl, **Die Vergottungslehre des Athanasius und Johannes Damascenus.** Ein Beitrag zur Kritik von Harnacks Wesen des Christentums. 94 S. gr. 8. 1903. (Enthalten in: Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. VII, 2.) 2 M.

**Brüne,** Pfr. em. B., **Flavius Josephus** und seine Schriften in ihrem Verhältnis zum Judentum, zur griechisch-römischen Welt und zum Christentum, mit griechischer Wortkonkordanz zum Neuen Testament und I. Clemensbriefe nebst Sach- u. Namenverzeichnis. — Anhang: Inhalt nebst Sachregister zu „Josephus der Geschichtsschreiber". VIII, 308, XII S. gr. 8. 1913. 9 M.

**Bücher, die symbolischen, der evangelisch-lutherischen Kirche,** deutsch und lateinisch. Neue sorgfältig durchgesehene Ausgabe, mit den sächsischen Visitationsartikeln, einem Verzeichnis abweichender Lesarten, historischen Einleitungen und ausführlichen Registern. Besorgt von J. F. Müller. Mit einer neuen historischen Einleitung von Prof. D. Th. Kolde. 11. Aufl. LXXIII, 987 S. gr. 8. 1912. 10 M., geb. 15 M.*

**Concordienbuch, das evangelische,** enthaltend die Symbolischen Bücher der evang.-luth. Kirche. Mit den sächsischen Visitationsartikeln, einem Verzeichnis abweichender Lesarten, historischen Einleitungen. Besorgt von J. T. Müller. 2. Aufl. XVI, 473 S. gr. 8. 1908. 2,40 M., geb. 3,20 M.

**Cremer,** D. Ernst, **Hermann Cremer.** Ein Lebens- und Charakterbild. Preis 5,40 M., geb. 6 M.

**Dresbach,** Pfr. Ewald, **Reformationsgeschichte der Grafschaft Mark.** Zur Erinnerung an die dreihundertjährige Verbindung der Mark mit Brandenburg-Preußen. XX, 519 S. gr. 8. 1899. 6 M., geb. 7 M.

**Fischer,** D. Albert, **Das deutsche evangelische Kirchenlied des 17. Jahrhunderts.** Nach dessen Tode vollendet und herausgegeben von D. W. Tümpel. In 6 Bdn. 68 M., geb. 85 M.

**Fritschel,** Prof. G. J., **Geschichte der luth. Kirche in Amerika** auf Grund von Jacobs „History of Evangelical Lutheran Church in the United States" bearbeitet. 2 Bände. XVI, 212; XVI, 432 S. 8. 1897. 8 M., geb. 10 M., in 2 Bänden 10,60 M.

**Graepp,** L. W., **Johannes Bugenhagen.** Ein Lebensbild aus der Reformationszeit, nach historischen Quellen zusammengestellt und neu bearbeitet. 118. S. gr. 8. 1897. 1,60, M., geb. 2 M.

**Hardeland,** Sup. Aug., **Luthers Katechismusgedanken** in ihrer Entwicklung bis zum Jahre 1529. XVI, 354 S. gr. 8. 1913. 7 M., geb. 8 M.

— — **Der Begriff der Gottesfurcht in Luthers Katechismen.** Erwiderung auf die Erörterung dieser Streitfrage durch Herrn Prof. D. Joh. Meyer in Göttingen in der Neuen Kirchl. Zeitschrift, Jahrgang 1913. 46 S. gr. 8. 1914. 0,80 M.

**Kayser,** Pfarrer Lic. H., **Die Schriften des sogenannten Arnobius junior,** dogmengeschichtlich und literarisch untersucht. 198 S. gr. 8. 1912. 3,60 M.

* Mit 10%, die übrigen mit 30% Teuerungszuschlag.

**Kegel**, Dr. M., **Wilhelm Vatke und die Graf Wellhausensche Hypothese.** VI, 143 S. gr. 8. 1911. 2 M.

**Kolde**, Prof. D. Th., **Die älteste Redaktion der Augsburger Konferenz** mit Melanchthons Einleitung zum erstenmal herausgegeben und geschichtlich gewürdigt. IV, 115 S. gr. 8. 1906. 2 M., geb. 2,80 M.

— — **Historische Einleitung in die Symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche.** 3. Auflage. 68 S. Lex. 8. 1913. 2 M.

**Konfession, Die Augsburgische,** oder Bekenntnis des Glaubens etlicher Fürsten und Städte überantwortet Kaiserlicher Majestät zu Augsburg Anno 1530. Deutsch und lateinisch. (Separatabdruck aus J. T. Müllers „Symbolischen Büchern der evangelisch-lutherischen Kirche".) 38 S. gr. 8. 0,50 M.

**Kraushaar**, Dir. a. D. Prof. Chr. Otto, **Verfassungsformen der lutherischen Kirche Amerikas.** XII, 496 S. gr. 8. 1911. 10 M., geb. 12 M.

**Kropatscheck**, Prof. Lic. Dr. F., **Occam und Luther.** Bemerkungen zur Geschichte des Autoritätsprinzip. 26 S. gr. 8. (Enthalten in: Beitr. z. Förd. christl. Theol. IV, 1). 1 M.

**Kümmerle**, Prof. S., **Enzyklopädie der evangelischen Kirchenmusik.** Vier Bde. VIII, 861; 776; 878; 642 S. Lex. 8. 1888—1895. 80 M., geb. 100 M.

**Lezius**, Lic. Fr., **Zur Charakteristik des religiösen Standpunktes des Erasmus.** 72 S. 8. 1895. 1 M.

**Luther**, Dr. Martin, **Geistliche Lieder mit den zu seinen Lebzeiten gebräuchlichen Singweisen.** Herausgegeben von Philipp Wackernagel. Prachtausgabe. Mit bibliographischen Anhängen. Mit Randzeichnungen von Gustav König. 196 S. 4. 1848. Statt 7 M. für 3 M., geb. 3,40 M.

— — **Fünfundzwanzig Sätze vom Ablaß,** welche er am Allerheiligenabend 1517 a. d. Schloßkirche z. Wittenberg hat anschlagen lassen. 32 S. gr. 8. 1883. 0,25 M.

— — **Fünfundzwanzig Psalmen dem Veit Dietrich** ausgelegt 1530 auf der Feste Koburg. Mit Anmerkungen versehen, revidiert und herausgegeben von Prof. Dr. Ed. Böhl. VIII, 196 S. gr. 8. 1899. 2,40 M., geb. 3 M.

— — **Erklärung der Heiligen Schrift.** Zusammengestellt von Pfr. E. Müller. Mit Nachträgen und Quellennachweis. Neues Testament. 1347 S. Lex. 8. 1898. In zwei Bänden. 12 M., geb. 14 M.

**Lyra**, Justus W., **Andreas Ornithoparchus aus Meiningen,** der Zeitgenosse Luthers und dessen Lehren von den Kirchenakzenten. Mit einer lithographierten Beilage. VIII, 57 S. gr. 8. 1877. Statt 1 M. für 0,30 M.

— — **D. M. Luthers deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes** in ihren liturgischen und musikalischen Bestandteilen nach der Wittenberger Originalausgabe von 1526 erläutert aus dem System des gregorianischen Gesanges. Mit prinzipiellen Erörterungen über liturgische Melodien und Psalmodie, sowie mit musikalischen Beilagen. Herausgegeben von D. Max Herold. VIII, 192 S. Lex. 8. 1904. 3,60 M., geb. 4,50 M.

**Melanchthon**, Philipp, **Die Historie vom Leben und Geschichte des ehrwürdigen D. Martin Luthers,** der unverfälschten und wahren Theologie Lehrer. Treulich und wahrhaftiglich beschrieben. 30 S. 8. 1883. 0,25 M.

**Möller**, Lic. Wilh., **Historisch-kritische Bedenken gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese** von einem früheren Anhänger. Den Studierenden der Theologie gewidmet. Mit einem Begleitwort von Prof. D. von Orelli. XII, 126 S. gr. 8. 1899. 2 M., geb. 2,50 M.

Zu diesen Preisen treten 30% Teuerungszuschlag.

**Nelle**, Sup. W., **Tersteegens geistliche Lieder.** Mit einer Lebensbeschreibung des Dichters und seiner Dichtung. XII, 443 S. gr. 8. 1897. 5 M., geb. 6 M.

**Nolte**, Oberlehrer, Fr., **D. Joh. Alb. Bengel.** Ein Gelehrtenbild aus der Zeit des Pietismus. XVI, 169 S. 8. 1913. 2,40 M., geb. 3 M.

**Noesgen**, Prof. D. K. F., **Geschichte der Lehre vom Heiligen Geiste.** VIII, 376 S. gr. 8. 1899. 6,40 M., geb. 7,20 M.

**Peisker**, Pfr. Lic. Dr. M., **Die Freiheit der Wissenschaft in Theorie und Praxis der römisch-katholischen Kirche** dargestellt und beurteilt. 125 S. gr. 8. 1912. 2,50 M.

**Petrich**, D. Hermann, **Paul Gerhardt**, Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes auf Grund neuer Forschungen und Funde. 6 M., geb. 7 M.

**Pfotenhauer**, P. J., **Die Mission der Jesuiten in Paraguay.** Ein Bild aus der älteren römischen Missionstätigkeit, zugleich eine Antwort auf die Frage nach dem Werte römischer Mission, sowie ein Beitrag zur Geschichte Südamerikas. Nach den Quellen zusammengestellt. 3 Bände. IV, 280; IV, 233; IV, 384 S. gr. 8. 1893. 12 M., geb. 14,50 M.

**Rabaud**, Pfr. Ed., **Altheidnische Wurzeln des katholischen Kultus.** Deutsch von L. G. 3. Auflage. 80 S. 8. 1913. 0,80 M.

**Reu**, Prof. J. M., in Dubuque (Nordamerika), **Quellen zur Geschichte des kirchlichen Unterrichts** in der evangelischen Kirche Deutschlands zwischen 1530 und 1600. Eingeleitet, herausgegeben und zusammenfassend dargestellt. — I. Teil: Quellen zur Geschichte des Katechismusunterrichts. 1. Band.: Süddeutsche Katechismen. XIV, 874 S. gr. 8. 1904. 16 M., geb. 18 M. — 2. Band. Mitteldeutsche Katechismen. 1. Abt.: Historisch-biographische Einleitung. XVI, 496 S. gr. 8. 1911. 10 M., geb. 12 M. — 2. Abt.: Texte. VII, 1126 S. gr. 8. 1911. 20 M., geb. 22 M. — 3. Band: Ost-, Nord- und Westdeutsche Katechismen. 1. Abt.: Historisch-bibliographische Einleitung. (Noch nicht erschienen.) 2. Abt. 1. Hälfte 12 M., geb. 14 M. 2. Hälfte. (Noch nicht erschienen,) — II. Teil: Quellen zur Geschichte des biblischen Unterrichts. CXXIV, 804 S. gr. 8. 1906. 16 M., geb. 18 M. — III. Teil: Zusammenfassende Darstellung des kirchlichen Unterrichts in unserer Zeit. [Schlußband.] (In Vorbereitung.)

**Rische**, Kirchenrat D. Aug., **Johann Heinrich Volkening.** Ein christl. Lebens- und kirchliches Zeitbild aus der Mitte des 19. Jahrhunderts. Geb. 10 M.*

**Rothert**, Prof. D. H., **Kirchengeschichte der Grafschaft Mark.** Geb. 6 M.

**Schäfer**, Dr. Ernst, **Luther als Kirchenhistoriker.** Ein Beitrag zur Geschichte der Wissenschaft VIII, 515 S. gr. 8. 1897. 9 M., geb. 10 M.

— — **Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus und der Inquisition im sechzehnten Jahrhundert.** Nach den Originalakten in Madrid und Simancas bearbeitet. 3 Bände. XVI, 458; IV, 425; IV, 843 S. gr. 8. 1902. 30 M., geb. 33,50 M.

— — **Friedrich Eberhard von Rochow.** Ein Bild seines Lebens und Wirkens. 100 S. gr. 8. 1906. 1,50 M., geb. 2,25 M.

**Schäfer**, Rud., **Philipp Melanchthons Leben aus den Quellen dargestellt.** Mit einem Bildnis Melanchthons. VIII, 288 S. gr. 8. 1894. 3,60 M., geb. 4,50 M

**Schäfer**, Pfr. D. Th., **Johann Hinrich Wichern.** Sein Leben und seine bleibende Bedeutung. Festschrift zu seinem 100. Geburtstag am 21. April 1908. VIII, 168 S. gr. 8. 1908. 1,20 M.

* Mit 10%, die übrigen Werke mit 30% Teuerungszuschlag.

**Schlatter**, Prof. D. A., **Die Tage Trajans und Hadrians.** 100 S. gr. 8. 1897. (Enthalten in: Beitr. z. Förd. christl. Theol. I, 3.) 2 M.

— — **Die philosophische Arbeit seit Cartesius nach ihrem ethischen und religiösen Ertrag.** Vorlesungen an der Universität Tübingen gehalten. 2. Aufl. 267 S. gr. 8. 1910. 4,50 M., geb. 5,25 M.

— — **Wie sprach Josephus von Gott?** 82 S. gr. 8. 1910. 1,80 M.

— — **Die hebräischen Namen bei Josephus.** 132 S. gr. 8. 1913. 3,60 M.

**Schneider**, D. Julius, **Kirchliches Jahrbuch** für die evangelischen Landeskirchen Deutschlands. Ein Hilfsbuch zur Kirchenkunde der Gegenwart. Jahrg. 1919. 14 M., geb. 16,50 M.*

**Schulordnungen, Evangelische,** herausgegeben v. R. Vormbaum. I. Band: Die evang. Schulordnungen des 16. Jahrhunderts. X, 765 S. gr. 8. 1860. 13 M. II. Band: Die Schulordnungen des 17. Jahrh. VIII, 807 S. gr. 8. 1863. 12, 75 M. III. Band: Die Schulordnungen des 18. Jahrhunderts. X, 700 S. gr. 8. 1964. 11,60 M.

**Steffen**, Pfr. Lic. Bernh., **Hofmanns und Ritschls Lehren über die Heilsbedeutung des Todes Jesu in ihrem gegenseitigen Verhältnis.** 155 S. gr. 8. 1910. 2,80 M.

**Stosch**, Pfr. Lic. Georg, **Die Weltanschauung der Bibel.** Einzelbilder in zwangl. Folge. 3. Bd.: Biblische Lichtblicke in den Verlauf der Kirchengeschichte. 3,60 M.

**Teichmann**, Dr. G., **Joh. Hinrich Wicherns Erziehungsgedanken.** 1,60 M.

**Theologia deutsch. Die leret gar manchen lieblichen underscheit gotlicher warheit und seit gar schone ding von einem volkomen leben.** Nach der einzigen bis jetzt bekannten Handschrift herausgegeben mit einer neudeutschen Übersetzung versehen von Dr. Franz Pfeiffer. 4. unveränderte Aufl. XXXII, 240 S. 8. 1900. 3 M., geb. 3,60 M.

**Thimme**, Pfr. Lic. Karl, **Luthers Stellung zur Heil. Schrift** dargestellt und beurteilt. II, 104 S, gr. 8. 1903. 1,80 M., geb. 2,40 M.

**Vilmar**, Prof. Dr. A. F. C., **Luther, Melanchthon, Zwingli, nebst Anhang: Das evangelische Kirchenlied.** Nach dessen Tode herausgegeben von Dir. Dr. K. W. Piderit. IV, 131 S. 8. 1869. **Statt** 2 M. für 0,60 M.

— — **Die Augsburgische Konfession erklärt.** Nach dessen Tode herausgegeben von Dir. Dr. K. W. Piderit. VIII, 216 S. gr. 8. 1870. 2,50 M.

— — **Dogmatik. Akademische Vorlesungen.** Nach dessen Tode herausgegeben von Dr. K. W. Piderit. 2 Teile. VIII, 392; 384 S. gr. 8. 1874. 1875. Statt 12 M. für 6 M., geb. 7,50 M.

**Vogelsang**, Dr. Fr., **Der Begriff der Freiheit bei Robert Grosseteste.** 2,50 M.

**Vollert**, D. W., **Kaiser Julians religiöse unv philosophische Überzeugung.** 111 S. gr. 8. 1899. 1,40 M.

— — **Tertullians biblisch-theologische und ethische Grundanschauungen.** 34 S. gr. 8. 1903. (Enth. in: Beitr. z. Förd. christl. Theol. VII, 5.) 1,40 M.

**Wilkens**, Prof. D.Dr. C. A., **Geschichte des spanischen Protestantismus im sechzehnten Jahrh.** XVI, 260 S. gr. 8. 2. Aufl. 1897. 4 M., geb. 4,80 M.

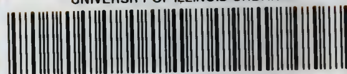
**Zahn**, D. Joh., **Die Melodien der deutschen evangel. Kirchenlieder aus den Quellen geschöpft und mitgeteilt.** 1889—1893. 6 Bde. 92 M., geb. 115 M.

**Zange**, Dir. D.Dr. Friedrich, **Zeugnisse der Kirchengeschichte** aus denkwürdigen Schriften, Reden, Briefen und anderen Quellen. 2. verbesserte u. verm. Auflage. Ausgabe C. Geb. 9 M.*

**Zänker**, Pfr. Lic. O., **Der Primat des Willens vor dem Intellekt bei Augustin.** 150 S. gr. 8. 1907. 2,80 M.

* Mit 10%, die übrigen Werke mit 30% Teuerungszuschlag.

Adoptianismus, 139-140


UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
3 0112 065670918